biblioteca
hispánica
de filosofía

Étienne Gilson

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA

DESDE LOS ORÍGENES PATRÍSTICOS
HASTA EL FIN DEL SIGLO XIV

SEGUNDA EDICIÓN



editorial gredos madrid

LA FILOSOFÍA EN LA EDAD MEDIA

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

ÉTIENNE GILSON

LA FILOSOFÍA
EN LA EDAD MEDIA

DESDE LOS ORÍGENES PATRÍSTICOS
HASTA EL FIN DEL SIGLO XIV

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
ARSENIO PACIOS Y SALVADOR CABALLERO

SEGUNDA EDICIÓN



EDITORIAL GREDOS

Título original: *LA PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE,* deuxième édition, PAYOT, Paris, 1952.

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1958.
SEGUNDA EDICIÓN, enero de 1965.
1.ª reimpresión, mayo de 1972.
2.ª reimpresión, mayo de 1976.

Depósito Legal: M. 17690-1976.

ISBN 84-249-2033-3.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1976. — 4574.

PREFACIO

La primera edición de esta obra data de 1922. Al presentarla de nuevo, después de veinte años, bajo una forma mucho más amplia, hemos respetado su primitivo carácter. Sigue tratándose de una visión de conjunto de la filosofía medieval, escrita para lectores cultos que deseen iniciarse en estas cuestiones. Los especialistas, o quienes aspiren a serlo, disponen de un admirable instrumento de trabajo en la segunda sección del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg: *Die patristische und scholastische Philosophie*, undécima edición, publicada por Bernhard Geyer, Berlín, E. S. Mittler, 1928. No se pueden aportar más hechos, ni más inteligentemente interpretados, en un volumen menor; sus indicaciones bibliográficas son de una riqueza inmensa, y de ahí es de donde toda investigación personal debe tomar su origen. Los que prefieran una orientación filosófica en toda esta masa de hechos estudiarán con provecho los dos volúmenes de la *Histoire de la philosophie médiévale*, de Maurice de Wulf, París, J. Vrin, 1934, 1936. En ella encontrarán, además de los complementos bibliográficos necesarios para el período 1928-1936, una serie de estudios históricos llevados según principios filosóficos definidos, y que se benefician de su luz. Por fin, para situar el pensamiento medieval en su relación con el conjunto de las tradiciones griegas de las que es heredero —punto de vista tan necesario como los precedentes—, debe leerse la *Philosophie du moyen âge*, por Emile Bréhier (París, Albin Michel, 1937), cuya claridad y precisión no dejan nada que desear. Más adelante señalaremos otras obras generales sobre el mismo tema, cada una de las cuales se recomienda por sus propios méritos, que nosotros no pretendemos suplir. Nuestra intención no ha sido escribir una obra de erudición, o presentar una serie de monografías sobre los principales pensadores de la Edad Media, ni siquiera citar todos los nombres propios conocidos, cosa que, en cierto sentido, hubiera sido más fácil, sino simplemente contar una historia tal como se puede apreciar en sus líneas más generales después de haberla estudiado y enseñado durante muchos años, seleccionando de sus

momentos principales sólo aquello que pueda aclarar su sentido general. Las divisiones por siglos y por series de autores no representan aquí más que simples marcos. Con frecuencia podrían ser distribuidos los filósofos y los teólogos según series diferentes, por razones distintas y a veces mejores; pero esperamos que en cada caso nos serán reconocidas las que nos han aconsejado el orden que hemos creído deber adoptar. El índice de nombres propios permitirá reunir cuanto se relaciona con el mismo personaje y ver en qué otros marcos se le podría, quizá, inscribir. Las indicaciones bibliográficas han sido reducidas al mínimo, ya que al menos uno de los trabajos que indicamos remite por regla general a todos los demás. Aun cuando hemos creído que debíamos ahorrar al lector las referencias en una obra de este género, hemos conservado y aumentado las citas en las cuales el latín técnico, aunque sólo sea por su vigor, es con frecuencia irreemplazable. Por otra parte, el texto se comprende siempre sin ellas y da, de ordinario, su equivalencia. Accediendo a un deseo frecuentemente expresado, hemos añadido a esta historia dos capítulos de introducción al pensamiento filosófico de los Padres de la Iglesia. Finalmente, con objeto de rectificar ciertas ilusiones ópticas, de otro modo inevitables, todos estos acontecimientos han sido situados en el marco ampliado de una historia de la cultura intelectual de la Edad Media, disminuyendo así, según espero, la separación que existe siempre entre semejantes esbozos históricos y la complejidad de lo real.

A pesar de este esfuerzo por abarcar lo más exactamente posible lo concreto, es necesario confesar que toda historia de la filosofía de la Edad Media presupone la decisión de abstraer esta filosofía del medio teológico en que ha nacido y del cual no es posible separarla sin violentar la realidad histórica. Puede verse que no hemos admitido ninguna línea de demarcación rigurosa entre la historia de la filosofía y la historia de la teología, no solamente en la época patrística, sino incluso en la Edad Media. De ahí no se sigue que no se pueda hablar en justicia de una historia de la filosofía medieval. Nada más legítimo, desde el punto de vista de la historia general de la filosofía, que hacerse cuestión del desarrollo y proceso de los problemas filosóficos planteados por los griegos, a lo largo de los catorce primeros siglos de la era cristiana. Sin embargo, si se quiere estudiar y comprender la filosofía de esta época, hay que buscarla donde se encuentra, es decir, en los escritos de hombres que se presentaban abiertamente como teólogos o que aspiraban a serlo. La historia de la filosofía de la Edad Media es una abstracción sacada de esa realidad, más vasta y más comprensiva, que fue la teología católica medieval. No hay por qué sorprenderse de las incesantes referencias que, en el curso de esta obra, se hacen a problemas propiamente teológicos; antes al contrario, dichas referencias recordarán provechosamente la simbiosis de estas dos disciplinas intelectuales durante la larga serie de siglos que tenemos que recorrer.

Una obra tan general no se escribe sin que su autor contraiga innumerables deudas respecto de los que le han precedido en el estudio de las

mismas cuestiones. Hemos reconocido expresamente muchas, pero nos es imposible reconocerlas todas. Las dimensiones de esta obra no han acobardado la generosa amistad del sacerdote André Combes, profesor del Instituto Católico de París, que ha tenido a bien leerla manuscrita y sugerirnos numerosas correcciones, varias de las cuales afectaban no sólo a la simple forma, sino también al fondo. Otra deuda para con él, de naturaleza más precisa todavía —puesto que se trata de páginas redactadas a petición nuestra—, será señalada más adelante, en su lugar; pero deseamos expresarle desde ahora nuestro más vivo agradecimiento.

E. G.

INTRODUCCIÓN

La religión cristiana ha entrado en contacto con la filosofía en el siglo II de nuestra era, desde el momento en que hubo conversos de cultura griega. Sería posible remontarse más arriba todavía y buscar qué nociones de origen filosófico se hallan en los libros del Nuevo Testamento, el Cuarto Evangelio y las Epístolas de San Pablo, por ejemplo. Estas investigaciones tienen su importancia, aun cuando quienes se entregan a ellas están expuestos a muchos errores de perspectiva. El Cristianismo es una religión; al usar, a veces, ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustituían el antiguo sentido filosófico de estos términos por un sentido religioso nuevo. Es este sentido el que se les debe atribuir cuando se les encuentre en libros cristianos. Tendremos frecuentes ocasiones de verificar esta regla a lo largo de la historia del pensamiento cristiano, y resulta siempre peligroso olvidarla.

Reducida a lo esencial, la religión cristiana se fundaba, desde sus comienzos, sobre la enseñanza de los Evangelios, es decir, sobre la fe en la persona y en la doctrina de Jesucristo. Los Evangelios de Mateo, Lucas y Marcos anuncian al mundo una buena nueva. Ha nacido un hombre en circunstancias maravillosas: se llamaba Jesús; ha enseñado que era el Mesías anunciado por los profetas de Israel, e Hijo de Dios, y lo ha demostrado con sus milagros. Este Jesús ha prometido el advenimiento del reino de Dios para todos aquellos que se preparen a él con la observancia de sus mandamientos: el amor al Padre que está en los cielos; el amor mutuo de los hombres, hermanos desde ahora en Jesucristo e hijos del mismo Padre; la penitencia de los pecados; la renuncia al mundo y a todo lo que es del mundo, por amor al Padre sobre todas las cosas. El mismo Jesús ha muerto en la Cruz para redimir a los hombres; su resurrección ha demostrado su divinidad, y vendrá de nuevo, al fin de los tiempos, para juzgar a los vivos y a los muertos y reinar con los elegidos en su reino. Ni una palabra de filosofía en todo esto. El Cristianismo se dirige

al hombre para aliviarle de su miseria, mostrándole cuál es la causa de ésta y ofreciéndole el remedio. Es una doctrina de salvación, y por ello precisamente es una religión. La filosofía es un saber que se dirige a la inteligencia y le dice lo que son las cosas; la religión se dirige al hombre y le habla de su destino, ya sea para que se someta a él, como la religión griega, ya sea para que lo realice, como la religión cristiana. Por lo demás, ésa es la razón por la cual, influenciadas por la religión griega, las filosofías griegas son filosofías de la necesidad, mientras que las filosofías influidas por la religión cristiana serán filosofías de la libertad.

Así, desde el origen de esta historia, el resultado de su episodio central venía decidido por la naturaleza misma de las fuerzas que debían crearlo. Este momento crítico se situará hacia el fin del siglo XIII, cuando el mundo occidental tenga que elegir entre el necesitarismo griego de Averroes y una metafísica de la libertad divina. La elección estaba hecha de antemano para todos cuantos profesaban la doctrina de Jesucristo. Mesías de Dios, el último de los profetas de Israel, y el más grande, no había venido a suprimir el Antiguo Testamento, sino a cumplirlo. Mantener y confirmar el Antiguo Testamento era al mismo tiempo situar la historia del hombre, tal como la entenderían los cristianos, en el conjunto de la historia del mundo, tal como la habían entendido los judíos. La doctrina cristiana de la salvación venía a insertarse así en una cosmogonía. En la cima de todo, Yahveh (Jehováh), que es Dios. Cuando Moisés le pregunta cuál es su nombre, ese Dios le responde: «Yo soy el que soy», y añade: «Hablarás así a los hijos de Israel: *el que es* me envía a vosotros» (*Éxodo*, III, 12-15). Por el hecho de que es, y de que es El que Es, este Dios es único. Yo-Soy es Dios, y no hay otro Dios que Él. En el principio, Yahveh creó el cielo y la tierra, incluso el hombre; el mundo, que es obra suya, le pertenece y en él puede intervenir en todo momento, según su voluntad. De hecho, no cesa de intervenir, gobernándolo por su providencia, escogiéndose libremente un pueblo elegido al que promulga su ley y cuya historia conduce continuamente, castigando y premiando alternativamente. Porque nada se le oculta. Yo-Soy es un Dios vivo y todopoderoso que tiene el mundo en su mano. Ninguna de sus obras puede sustraerse en nada ni por un solo momento a la vista de Aquel que las hace existir; Él penetra los riñones y los corazones; ni un acto, ni un pensamiento siquiera, se le escapa; padre buenísimo de los que le aman y de los que ama, es también juez sin apelación de los que le niegan el culto exclusivo al que tiene derecho, sustrayéndose de su servicio. Pero ¿cómo negárselo? Su existencia y su gloria brillan en toda su obra. La tierra y los cielos confiesan su poder, porque este poder es una sabiduría. Más ágil que todo movimiento, única y presente en todas partes, lo ha dispuesto todo según su naturaleza, su peso y su orden; penetrando el mundo de parte a parte con fuerza y conduciéndolo con dulzura, ella es quien revela al espíritu el sentido secreto de las cosas, la estructura del universo y las propiedades de los elementos. Del mismo modo que explica el mundo al pensamiento del sabio, le desvela también el sentido de su historia, el comienzo, el medio y el fin

de los tiempos. Artífice de todos estas cosas, la Sabiduría de Dios es la única que las puede enseñar. También aquí, cualquier verdad que se presente al término de una investigación conducida por la razón humana, e igualmente el mundo y la misma sabiduría, no son sino la obra y el don de Dios.

Este hecho capital, cuyo olvido es fuente permanente de confusiones, debe ser para nosotros regla de interpretación en el caso, en apariencia más complejo, del principio del Evangelio de Juan. Allí se ve aparecer, en efecto, toda una serie de términos y de nociones cuyas resonancias filosóficas son innegables, y en primer lugar la del Logos o Verbo. En el principio era el Verbo; estaba con Dios; todo ha sido hecho por Él; en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Esta noción griega de *Logos* es manifiestamente de origen filosófico, principalmente estoico, y había sido ya utilizada por Filón de Alejandría (muerto hacia el 40 después de J. C.). Pero ¿qué papel desempeña esta noción en el principio del cuarto Evangelio? Puede admitirse, como con frecuencia se ha hecho, que una noción filosófica viene a ocupar aquí el lugar del Dios cristiano, imponiendo así a la corriente del pensamiento cristiano una desviación primitiva que ya nunca será capaz de enderezar. El momento es, pues, decisivo; Helenismo y Cristianismo están desde entonces en contacto. ¿Cuál de ellos ha absorbido al otro?

Supongamos que el Helenismo hubiera triunfado entonces. Deberíamos asistir a este acontecimiento de importancia ciertamente capital: una filosofía del Logos, que explica la formación del mundo por la acción de ese supremo inteligible, y que quizá incluso ve en él un principio de liberación y de salvación, encuentra una secta judía que predica un Mesías, absorbe a ese Mesías y hace de él una manifestación del Verbo. Los gnosticismos que han de nacer serán fruto de una operación de este género, pero precisamente por eso la religión cristiana se negará tan firmemente a confundirse con ellos. La cosa era, pues, posible, y se produjo; pero, en el Evangelio de Juan, no es esto lo que se produjo. Fue exactamente todo lo contrario. Partiendo de la persona completa de Jesús, objeto de la fe cristiana, Juan se vuelve hacia los filósofos para decirles que lo que ellos llamaban Logos era Él; que el Logos se ha hecho carne y que ha habitado entre nosotros, de tal modo que —escándalo intolerable para espíritus en busca de una explicación puramente especulativa del mundo— nosotros lo hemos visto (Juan, I, 14). Decir que el Cristo es el Logos no era una afirmación filosófica, sino religiosa. Como dijo excelentemente A. Puech: «Lo mismo que en todas las nociones que el Cristianismo ha tomado del Helenismo a partir de ésta, que es, por lo que conocemos, la primera, se trata de apropiarse una noción que servirá para la interpretación filosófica de la fe, más bien que de un elemento constitutivo de esta fe.»

El solo hecho de que la religión cristiana se haya apropiado una noción filosófica de tanta importancia desde el tiempo del cuarto Evangelio no deja, por eso, de ser un acontecimiento decisivo. Por lo mismo (y es, con mucho, lo más importante), la revelación cristiana misma, con anterioridad

a toda especulación teológica y filosófica, no solamente legitimaba, sino que imponía semejantes apropiaciones. Esta es la razón por la cual necesariamente debía resultar de ello una especulación teológica y filosófica. Afirmar que, en cuanto Logos, el Cristo es Dios, que todo ha sido hecho en Él y por Él, que Él es la vida y la luz de los hombres, era como reclamar anticipadamente no sólo una teología del Verbo, sino también una metafísica de las Ideas divinas y una noética de la iluminación.

Esto, que es válido para el Evangelio de San Juan, lo es también para las Epístolas de San Pablo, judío de nacimiento, pero originario de Tarso, en Cilicia, que era una ciudad abierta a las influencias griegas; Pablo ha oído con seguridad «diatribas» estoicas, de las que ha conservado el tono vehemente y determinadas expresiones; pero también aquí encontramos algo más que reliquias de metafísicas anteriores; dos o tres ideas simples, casi brutales, en todo caso fuertes, y que son otros tantos puntos de partida. En primer lugar, una cierta noción de la Sabiduría cristiana. Pablo conoce la existencia de la sabiduría de los filósofos griegos, pero la condena en nombre de una Sabiduría nueva, que es una locura para la razón: la fe en Jesucristo: «Los judíos exigen milagros y los griegos buscan la sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, pero para aquellos que han sido llamados, sean judíos o griegos, poder de Dios y Sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza de los hombres» (*I Cor.*, I, 22-25). De este doble ataque, el que se dirige a los filósofos tendrá prolongado eco durante la Edad Media, tanto más cuanto que San Pablo lo repite varias veces (*I Cor.*, I, 21; II, 5, 8). Sobre la sabiduría humana, y reduciéndola a necedad, está la locura de la predicación, Sabiduría que salva.

Este alegato contra la sabiduría griega no era, sin embargo, una condenación de la razón. Subordinado a la fe, el conocimiento natural no queda excluido. Por el contrario, en un texto que será citado constantemente en la Edad Media (*Rom.*, I, 19-21), y del que el mismo Descartes se aprovechará para legitimar su empresa metafísica, San Pablo afirma que los hombres tienen de Dios un conocimiento natural suficiente para justificar la severidad eterna para con ellos: «pues la cólera de Dios estalla desde lo alto del cielo contra toda impiedad y toda injusticia de los hombres, los cuales, por su injusticia, retienen cautiva la verdad; ya que lo que se puede conocer de Dios, está manifestado entre ellos; Dios se lo ha manifestado. En efecto, sus perfecciones invisibles, su eterno poder y divinidad se han hecho visibles a la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras». Sin duda, lo que San Pablo quiere probar aquí es que los paganos son inexcusables; pero lo establece en virtud del siguiente principio: la razón puede, mediante la inteligencia y partiendo del espectáculo de las obras divinas, conocer la existencia de Dios, su eterno poder, y otros atributos más que no nombra.

La tesis no era nueva, ya que se encuentra explícitamente afirmada en el libro de la Sabiduría (XIII, 5-9); pero, gracias a San Pablo, desde ahora impondrá a todo filósofo cristiano el deber de admitir que es posible para la razón humana adquirir un cierto conocimiento de Dios, a partir del mundo exterior.

Otro texto de la Epístola a los Romanos obligaba, de manera semejante, a admitir que todo hombre encuentra en su conciencia el conocimiento natural de la ley moral (*Rom.*, II, 14-15); otros, por fin, contenían algunas indicaciones de alcance esencialmente religioso en el texto de las Epístolas, pero cuyas fórmulas eran de origen estoico y que nosotros veremos utilizadas después por numerosos autores cristianos. Tal, sobre todo, la distinción del alma (*psyché, anima*) y el soplo (*pneuma, spiritus*), que más tarde servirá de base a muchas especulaciones psicológicas inspiradas en la primera Epístola a los Tesalonicenses, V, 23. Así, pues, asistimos aquí, sencillamente, a otra de estas apropiaciones filosóficas, de las cuales San Juan acaba de darnos un ejemplo tan notable. De igual manera que San Juan dice a los paganos: «lo que vosotros llamáis Verbo es nuestro Cristo», San Pablo dice a los estoicos: «lo que vosotros llamáis Sabiduría es nuestra fe en Cristo, y esa conciencia de que vosotros tanto habláis rinde homenaje al Cristo, sin saberlo». Estos puntos de contacto no permiten descubrir la introducción de ningún elemento griego en la sustancia de la fe cristiana; la persona del Cristo y el sentido de su misión no se ven afectados por ello en modo alguno; los acontecimientos que el Evangelio refiere y la doctrina que enseña seguirán siendo, en su integridad primitiva, la materia sobre la que se va a ejercer la reflexión de los Padres y de la Iglesia.

Se llama literatura patrística, en sentido amplio, al conjunto de las obras cristianas que datan del tiempo de los Padres de la Iglesia; pero no todas tienen a los Padres de la Iglesia como autores, y ni siquiera se encuentra rigurosamente precisado este título. En un primer sentido, designa a todos los escritores eclesiásticos antiguos muertos en la fe cristiana y en comunión con la Iglesia; en sentido estricto, un Padre de la Iglesia debe presentar cuatro caracteres: ortodoxia doctrinal, santidad de vida, aprobación de la Iglesia, antigüedad relativa (hasta el fin del siglo III, aproximadamente). Cuando falta la nota de antigüedad, si el escritor ha representado de manera eminente la doctrina de la Iglesia, recibe el título de Doctor de la Iglesia; pero el uso autoriza a llamar Padres a los más antiguos de entre ellos, hasta Gregorio Magno; en la Edad Media se designaba a todos con el título de *Sancti*. Cuando se distinguía a los «santos» de los «filósofos», se entendía que se hablaba de los Doctores de la Iglesia. En 1298, Bonifacio VIII elevó al rango de Doctor de la Iglesia a Ambrosio, Agustín, Jerónimo y Gregorio Magno. Muchos otros, como Tomás de Aquino, son relativamente recientes; Buenaventura recibió este título de Sixto V, ya en 1587. Recordemos que el Doctor de la Iglesia no es infalible, y que cuando yerra no habla como Doctor. Por debajo de los Doctores de la Iglesia están los Escritores eclesiásticos, cuya autoridad doctrinal es

mucho menor y cuya ortodoxia puede, incluso, no ser irreprochable, pero que son testigos antiguos e importantes de la tradición; Orígenes y Eusebio de Cesarea pertenecen a este grupo. Estas precisiones son de origen moderno; la Edad Media, si bien no colocaba a todos estos autores en el mismo nivel, tampoco los distribuía con arreglo a una clasificación precisa. Al hablar de la actitud de los Padres griegos y de los Padres latinos respecto de la filosofía, incluiremos juntamente, bajo esta denominación común, a los Escritores eclesiásticos y a los Doctores de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

Se encontrará una excelente introducción al estudio de estos problemas en Aimé PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle*, t. I, *Le Nouveau Testament*, París, Les Belles-Lettres, 1928 (para un complemento bibliográfico, *op. cit.*, p. 5; *Histoire littéraire*).—J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4.ª ed., París, 1919.—C. TOUSSAINT, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, París, 1931.—F. PRAT, *Le théologie de Saint Paul*, 6.ª ed., París, 1924.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PADRES GRIEGOS Y LA FILOSOFÍA

La filosofía no aparece en la historia del Cristianismo hasta el momento en que ciertos cristianos toman posición ante ella, sea para condenarla, sea para absorberla en la religión nueva, sea para utilizarla con fines de apologética cristiana.

El término «filosofía» presenta desde esta época el sentido de «sabiduría pagana», que conservará durante siglos. Incluso en los siglos XII y XIII, los términos *philosophi* y *sancti* significarán directamente la oposición entre la visión del mundo elaborada por hombres privados de las luces de la fe y la visión de los Padres de la Iglesia, que hablan en nombre de la revelación cristiana. No es menos verdad que el Cristianismo hubo de tomar muy pronto en consideración las filosofías paganas y que, según sus temperamentos personales, los cristianos cultos de los primeros siglos adoptaron actitudes muy diferentes respecto de ellas. Algunos, que se convirtieron al Cristianismo tardíamente, después de haber sido educados en la filosofía griega, se sentían tanto menos inclinados a condenarla en bloque cuanto que su propia conversión les parecía más bien la peripecia final de una búsqueda de Dios que ellos comenzaron de la mano de los filósofos. Por un inevitable efecto de perspectiva, consideraban a los pensadores paganos de los siglos pasados como encarrilados ya en la vía cuyo término acababa de revelar, por fin, el Cristianismo. Otros, por el contrario, a quienes ninguna necesidad especulativa inclinaba a las investigaciones filosóficas, adoptaban una actitud resueltamente negativa ante doctrinas que no despertaban en ellos interés alguno. De todas formas, puesto que la filosofía sigue siendo considerada como una realidad distinta de la fe cristiana, todavía es posible escribir su historia, es decir, la historia de lo que los primeros cristianos han pensado de ella.

I. Los Padres apologistas

Desde el siglo II de la era cristiana aparecen los Padres apologistas, o apologetas, llamados así porque sus obras principales son apologías de la religión cristiana. En el sentido técnico del término, una apología era un alegato jurídico; y estas obras son, en efecto, alegatos para obtener de los emperadores romanos el reconocimiento del derecho legal que los cristianos tenían a existir en un imperio oficialmente pagano. Se encuentran en ellas exposiciones parciales de la fe cristiana y algunos intentos de justificarla ante la filosofía griega.

De las dos apologías más antiguas, que datan ambas del año 125, aproximadamente, la de Quadrato no ha sido encontrada. Por otra parte, parece que se había apoyado, sobre todo, en los milagros de Cristo, y ningún testimonio sugiere que haya tomado posición frente a los filósofos. Por el contrario, se conserva la traducción de la de Arístides, que contiene algunas tesis de manifiesta inspiración filosófica. Partiendo de la consideración de las cosas en su conjunto y del orden que en ellas se observa, Arístides hace notar que todo el movimiento ordenado que reina en el universo obedece a una cierta necesidad, de donde concluye que el autor y el ordenador de este movimiento es Dios. Inmóvil, incomprensible e innombrable, este Dios envuelve con su poder el universo que ha creado. Ni los elementos ni los astros son divinidades; no hay más que un solo Dios, al que todas las razas humanas deben igualmente homenaje: bárbaros, griegos, judíos y cristianos. La visión cristiana del universo queda, pues, fijada en sus líneas generales desde el primer cuarto del siglo II; se la podría llamar «judeo-cristiana» sin inexactitud, porque es la misma que el Cristianismo había heredado del Antiguo Testamento. La noción de un Dios único, creador del universo, es su rasgo dominante. Se impuso inmediatamente al espíritu de los primeros escritores cristianos, puesto que se la vuelve a encontrar, expresada con un vigor inesperado en estas fechas, en el *Pastor*, de Hermas (hacia 140-145): «Ante todo, creo que no existe más que un solo Dios, que ha creado y acabado todas las cosas, y ha producido todas las cosas en el ser partiendo de la nada» (*Preceptos*, I, 1). Por otra parte, esta misma fórmula de la creación *ex nihilo* tenía origen bíblico (*II Macch.*, VII, 28) y había de convertirse en el término técnico que todos los escritores cristianos emplearían para designar el hecho de la creación.

La obra de San Justino Mártir es contemporánea del *Pastor*, de Hermas. Nacido en Flavia Neápolis (Naplusa), de padres paganos, Justino se convirtió al Cristianismo antes del 132, y fue martirizado en Roma bajo el prefecto Junio Rústico (163-167). Entre los escritos que se han conservado de él, los más importantes son la *Primera Apología* (150), dirigida al emperador Adriano, pronto seguida de su complemento, la *Segunda Apología*,

dirigida al emperador Marco-Aurelio, y el *Diálogo con Trifón*, compuesto hacia 160. Él mismo nos ha contado su evolución religiosa, y aun cuando el relato que nos da de ella en el *Diálogo con Trifón* resulte estilizado, no por eso expresa menos fielmente las principales razones que podía tener para convertirse al Cristianismo un pagano de cultura griega hacia el año 130 después de J. C. Las preocupaciones religiosas ocupaban entonces una gran parte de la especulación filosófica griega. Convertirse al Cristianismo era, con frecuencia, pasar de una filosofía animada de espíritu religioso a una religión capaz de consideraciones filosóficas. Para el joven Justino, la filosofía era «lo que nos conduce hacia Dios y nos une a Él». Primeramente asistió a las explicaciones de los estoicos; pero estos hombres ignoraban a Dios y llegaron a decirle que no era necesario conocerle. Habiéndose dirigido luego a los peripatéticos, dio con un maestro que le preguntó, en primer lugar, qué salario le daría «para que sus relaciones no resultasen inútiles»: no era, pues, filósofo. Justino quiso entonces instruirse con un pitagórico, pero este maestro exigía que supiese antes la música, la astronomía y la geometría, y Justino no podía decidirse a consagrar a estas ciencias el tiempo necesario. Mejor éxito le esperaba con los discípulos de Platón. Allí se instruyó verdaderamente en lo que deseaba aprender: «La inteligencia de las cosas incorpóreas —dice Justino— me cautivaba en el más alto grado; la contemplación de las Ideas daba alas a mi espíritu; tanto, que al poco tiempo creía haberme hecho un sabio; llegué a ser tan tonto como para esperar que iba a ver a Dios inmediatamente, ya que tal es el fin de la filosofía de Platón.»

Lo que Justino buscaba en la filosofía era una religión natural; nadie se extrañará, pues, de que más tarde haya cambiado el platonismo por otra religión. En un lugar solitario al que se había retirado para meditar, Justino encontró un anciano que le preguntó acerca de Dios y del alma, y como él respondiese exponiendo los puntos de vista de Platón sobre Dios y sobre la transmigración de las almas, el viejo le hizo ver su incoherencia: si las almas que han visto a Dios han de olvidarle después, su dicha no es más que miseria, y si las que son indignas de verle permanecen ligadas al cuerpo en castigo de su misma indignidad, este castigo es inútil, puesto que no saben que están castigadas. Allí mismo delineó Justino una justificación del *Timeo*, pero el anciano le respondió que a él no le preocupaban ni el *Timeo* ni la doctrina platónica de la inmortalidad del alma. Si el alma vive inmortalmente, no es porque ella sea vida, como Platón enseña, sino porque la recibe, según enseñan los cristianos: el alma vive porque Dios lo quiere y por todo el tiempo que Él quiere. Esta respuesta nos parece hoy de una sencillez rayana en la banalidad, pero señalaba netamente el límite que separa al Cristianismo del platonismo. Justino preguntó entonces dónde podía leer esta doctrina, y como se le respondiese que no estaba en los escritos de ningún filósofo, sino en los del Antiguo y Nuevo Testamento, Justino se abrasó al instante en deseos de leerlos: «Súbitamente se encendió un fuego en mi alma, quedé herido de amor por los profetas y por aquellos hombres amigos del Cristo; y,

meditando conmigo mismo en todas estas palabras, descubrí que esta filosofía era la única segura y provechosa.»

Este texto del *Diálogo con Trifón* es de importancia capital, pues nos hace ver, en un caso concreto e históricamente observable, cómo la religión cristiana ha podido asimilarse inmediatamente un dominio reivindicado hasta entonces por los filósofos. El Cristianismo ofrecía una nueva solución a los problemas que los mismos filósofos habían planteado. Una religión fundada sobre la fe en una revelación divina se presentaba como capaz de resolver los problemas filosóficos con mejores títulos que la filosofía misma; sus discípulos tenían, pues, derecho a reclamar el título de filósofos y, puesto que se trataba de la religión cristiana, a declararse filósofos en tanto que cristianos.

Tal pretensión no se hallaba, sin embargo, a cubierto de cualquier objeción. En primer lugar, si se admite que Dios ha revelado la verdad a los hombres únicamente por medio del Cristo, parece ser que aquellos que han vivido antes de Cristo no han sido culpables de haberle ignorado. Planteando él también este problema en la *Primera Apología,* Justino se comprometía a definir la naturaleza de la revelación cristiana y su lugar en la historia de la humanidad. El principio de solución que propone está tomado del prólogo del Evangelio de San Juan. «Hemos aprendido —declara, en efecto— que el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y que, por consiguiente, todo el género humano participa del Verbo.» Existe, por tanto, una revelación universal del Verbo divino anterior a la que se produjo cuando el mismo Verbo se hizo carne. Esta tesis será nuevamente expuesta por Justino, en términos tomados del estoicismo, al afirmar, en su *Segunda Apología,* que la verdad del Verbo es como una «razón seminal», es decir, un germen del cual cada hombre ha recibido una partícula. De cualquier manera que uno se exprese, el hecho siempre es el mismo, y, puesto que el Cristo es el Verbo hecho carne, todos los hombres que han vivido según el Verbo, sean judíos o paganos, han vivido según el Cristo, mientras que aquellos que, por sus vicios, han vivido contra el Verbo, han vivido también contra el Cristo. Ha habido, pues, cristianos y anticristianos antes de Cristo, y, consiguientemente, ha habido asimismo mérito y demérito. Añadamos que los filósofos griegos han tomado con frecuencia sus ideas de los libros del Antiguo Testamento, y tendremos derecho a concluir que la revelación cristiana es el punto culminante de una revelación divina tan antigua como el género humano.

Si esto es así, el Cristianismo puede asumir la responsabilidad de toda la historia, pero también recaba para sí su beneficio. Todo lo que se ha hecho mal, se ha hecho contra el Verbo; todo lo que se ha hecho bien, se ha hecho por el Verbo; ahora bien, el Verbo es el Cristo; luego —concluye Justino en nombre de los cristianos— «cuanto de verdad se ha dicho nos pertenece». Esta sentencia, justamente famosa, de la *Segunda Apología* (cap. XIII) justificaba de antemano el uso que los pensadores cristianos de los siglos venideros habían de hacer de la filosofía griega. Al menos se ve por qué no resultó esto sorprendente para el mismo Justino. Según

él, Heráclito y los estoicos no son extraños al pensamiento cristiano; Sócrates ha conocido «parcialmente» al Cristo: en efecto, ha descubierto ciertas verdades por el esfuerzo de la razón, la cual es una participación del Verbo, y el Verbo es el Cristo; Sócrates pertenece, pues, a los discípulos del Cristo. En resumen, se puede decir lo mismo de todos los filósofos paganos que, habiendo pensado la verdad, han poseído los gérmenes de esta verdad plena que la revelación cristiana nos ofrece en estado perfecto.

Los principios rectores de Justino son más importantes que las aplicaciones que hace de ellos. La misma naturaleza de sus escritos no se prestaba, por otra parte, a exposiciones generales ni a discusiones profundas. El *Diálogo con Trifón* y las dos *Apologías* no pretenden exponer la doctrina cristiana en su conjunto, y menos aún desarrollar las concepciones filosóficas a que su autor se adhería. Justino no hace más que tocar de paso los puntos sobre los cuales juzga útil justificar la fe cristiana; y nosotros sólo podemos recoger estas indicaciones fragmentarias, agrupándolas según un orden que ni siquiera se debe a él.

Dios es un ser único e innombrable; Justino dice «anónimo». Llamarle Padre, Creador, Señor, Maestro, más bien significa designar lo que Él es o hace para nosotros que lo que es en sí. Este Dios oculto es el Dios Padre. Creador del mundo, nadie le ha hablado jamás ni le ha visto; pero se ha dado a conocer al hombre enviándole «otro Dios distinto del que lo ha hecho todo: digo distinto en cuanto al nombre, pero no en cuanto a la noción». Este otro Dios es el Verbo, que se ha aparecido a Moisés, así como a otros patriarcas, y del cual hemos dicho que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. El Verbo es el «primogénito» de Dios, que lo ha establecido o «constituido» antes que toda criatura. Cuando intenta expresar la relación del Verbo al Padre, Justino emplea comparaciones necesariamente deficientes, como la de un fuego que enciende a otro sin disminuir él, o aquella —a todas luces estoica— del pensamiento (verbo interior) que se expresa en palabras (verbo hablado) sin separarse por eso de sí mismo. Esta generación del Verbo por el Padre se produjo antes de la creación del mundo. Un texto oscuro, traducido de diversas maneras por los distintos intérpretes, autoriza a unos a decir que, según Justino, el Verbo fue engendrado antes de la creación, pero con vistas a la creación, y a otros a no atribuirle esta doctrina de la generación temporal del Verbo. Sea de ello lo que fuere, Justino ha subordinado expresamente el Verbo al Padre y Creador de todas las cosas. El Dios demiurgo, para decirlo como él con el lenguaje del *Timeo*, ocupa el primer lugar; el Verbo, que Él ha engendrado según su voluntad, es también Dios, pero de segundo orden. En cuanto al Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad cristiana, es Dios «en tercer lugar». Por lo demás, la manera como Justino habla de Él, invita a pensar que nuestro autor no ha definido nunca con claridad ni la naturaleza, ni el lugar, ni el papel del Espíritu Santo.

Del hombre, Justino apenas ha considerado otra cosa que el alma. El pasaje del *Diálogo con Trifón*, en que habla de su naturaleza, es bastante

oscuro: «Así como el hombre no existe perpetuamente y el cuerpo no subsiste siempre unido al alma, sino que, cuando esta armonía debe ser destruida, el alma abandona al cuerpo y el hombre ya no existe, de la misma manera, cuando el alma debe cesar de existir, el espíritu de vida huye de ella; el alma no existe ya y vuelve, a su vez, al principio de donde había sido sacada.» Esta concepción tripartita de la naturaleza humana (cuerpo, alma, espíritu o *pneuma)* es de origen paulino y estoico. Por otra parte, se advierte que Justino no considera imposible la muerte del alma. En efecto, como le había enseñado el anciano a quien debía su conversión, el alma no *es* vida, la recibe de Dios; luego no es inmortal con derecho pleno, sino que dura tanto tiempo como plazca a Dios conservarla. Un curioso texto del *Diálogo con Trifón* (V, 3) dice que las almas de los justos van a un mundo más feliz, en que no mueren, mientras que las de los malos son castigadas tanto tiempo cuanto Dios quiere que existan; pero como Justino habla en otras partes de castigos eternos, no se puede afirmar que haya tomado posición clara en esta materia. Sea de ello lo que sea, Justino no duda que el alma deba ser recompensada o castigada en la otra vida, con arreglo a sus méritos o deméritos. Por otra parte, nada más justo: ya que su voluntad es libre, y no sometida al destino como pretenden los estoicos, el hombre es responsable de sus actos. Justino ha insistido tan fuertemente sobre el libre albedrío como fundamento necesario y suficiente del mérito y del demérito, y ha hablado tan poco y tan vagamente del pecado original, que no se ve claro cómo ha podido concebir el papel de la gracia. Sin embargo, habla de ella, y si recordamos que varios escritos de Justino se han perdido, sin duda se juzgará cuerdo no intentar reconstruir arbitrariamente su posición en este punto. Ciertamente, Justino no pensó que sus obras le salvarían sin Cristo, ni que Cristo le salvaría sin sus obras, pero no se ve que haya sentido necesidad de fundamentar esta doble certeza sobre especulación alguna.

Justino se presenta como el primero de aquellos para quienes la revelación cristiana es el punto culminante de una revelación más amplia y, a pesar de ello, cristiana a su modo, puesto que toda revelación viene del Verbo y Cristo es el Verbo encarnado. Se le puede, por tanto, considerar como el antepasado de esta familia espiritual cristiana, para cuyo cristianismo, ampliamente abierto, reclama como suyo todo lo verdadero y todo lo bueno, esforzándose en descubrirlo para asimilarlo. Los miembos de esta familia van a ser numerosos, y no todos serán santos; pero Justino Mártir lo fue; la sangre que derramó por Cristo garantiza plenamente la autenticidad de un cristianismo de este género y se desborda sobre testimonios menos puros que el suyo. Entre los testigos de Cristo que le habían confesado hasta el martirio, Justino gustaba de contar a Sócrates, condenado y hecho morir por instigación del demonio a causa de su inflexible amor a la verdad. Quizá sea necesario recordar esto para interpretar correctamente la frase de Erasmo, porque Justino había justificado por anticipado cuanto hay de verdad en la invocación —tantas

veces citada y tan diversamente interpretada— del humanista: «San Sócrates, ruega por nosotros.»

Los hechos históricos llevan a veces su capricho hasta simular el orden. Después de Justino, Taciano, o sea, el prototipo y antepasado de esos pensadores cuyo cristianismo, replegado sobre sí mismo, se halla más dispuesto a excluir que ávido de asimilar. La educación de Taciano parece haber sido la de un retórico griego. Por otra parte, conservó durante toda su vida el gusto literario y el estilo —a menudo oscuro— que había asimilado en su juventud. Después de haber viajado mucho y haberse iniciado en diversas disciplinas, sobre todo en filosofía, se convirtió al Cristianismo por razones semejantes a las de Justino. Taciano se dirigió entonces a Roma, conoció allí a Justino y se hizo discípulo suyo. Este maestro, que él llama «admirabilísimo», ejerció profunda influencia sobre su pensamiento; pero los elementos que pasaron de Justino a Taciano cambiaron grandemente de aspecto al integrarse en la obra del discípulo. Su obra principal, el *Discurso a los griegos,* está fechada por sus historiadores entre 166 y 171, pero por razones muy abstractas. Cuanto más se subrayan sus elementos heréticos, más se aproximan sus fechas a aquella en que Taciano salió de la Iglesia; cuanto más se atenúa este aspecto de su obra, más se aproxima la composición a la fecha en que Taciano se convirtió al Cristianismo. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Taciano se encaminó cada vez más a una especie de gnosticismo, y en 172 se adhirió a la gnosis de Valentín. Más adelante debía fundar, o bien restaurar, la secta llamada de los Encratitas, que profesaban un rigorismo moral absoluto, proscribían el matrimonio y prescribían la abstinencia de carne y vino bajo pena de pecado. Taciano exageró tanto la aplicación de sus principios, que llegó a sustituir el vino por el agua en el Sacramento de la Eucaristía. Del último período de su vida data una concordancia de los cuatro Evangelios, el *Diatessaron,* cuyo éxito fue considerable, especialmente en Siria.

El *Discurso a los griegos* es la declaración de los derechos de los Bárbaros, es decir, de los Cristianos y del Cristianismo, contra los helenos y su cultura. Taciano ha usado a menudo contra ellos un argumento que ya hemos encontrado en Justino, pero que los polemistas de la escuela judeo-alejandrina (JOSEFO, *Contra Apión,* I; FILÓN, *Alegorías,* I, 33) habían empleado antes que ellos: los griegos han tomado de la Biblia gran número de sus ideas filosóficas. Nada nos permite hoy pensar que semejante afirmación esté justificada; pero, considerada como hecho, prueba que los primeros pensadores cristianos han tenido conciencia plena de que una determinada área de problemas pertenecía simultáneamente a la jurisdicción de los filósofos y a la de los cristianos. Si Taciano no ha inventado el argumento, ha hecho de él amplio uso, de tal modo que en eso reside el rasgo característico de su apologética. Por otra parte, ha generalizado su empleo, inspirándose en un violento sentimiento antihelénico. Sostenía que los griegos no habían inventado nunca nada, ni, en particular, la filosofía. Los capítulos 31, 36 y 110 del *Discurso* intentan probar que «nuestra

filosofía», como llama Taciano a la religión cristiana, es más antigua que la civilización de los griegos, y que éstos han extraído de ella muchas doctrinas, sin comprenderlas bien, por lo demás. Los sofistas griegos han robado sus ideas y disimulado sus robos. Lo que no han tomado de las Sagradas Escrituras es absurdo; por eso no se ve de qué superioridad pueden vanagloriarse los filósofos. Aristóteles, por ejemplo, negaba la providencia o, al menos, la limitaba al ámbito de lo necesario, con exclusión de todo cuanto acontece en el mundo sublunar; además, enseñaba una moral aristocrática y reservaba la felicidad para los que tienen riquezas, nobleza, fuerza corporal y belleza. Los estoicos predicaban la doctrina del eterno retorno de los acontecimientos: Anitos y Meletos tendrán, pues, que volver necesariamente para acusar de nuevo a Sócrates; y, dado que hay siempre más malos que buenos, siempre volverá a haber pocos justos y muchos malos. Esto equivale a decir que Dios es responsable del mal, o mejor —puesto que los estoicos identifican a Dios con la necesidad absoluta de los seres—, que Dios mismo es la maldad de los malos. Por otra parte, es totalmente inútil criticar al detalle los sistemas de los filósofos; ellos mismos se han encargado de hacerlo, ya que se han pasado el tiempo refutándose mutuamente. Taciano ha sido el primero en desarrollar en toda su amplitud el argumento, continuamente repetido después de él, «de la contradicción de los filósofos». Este tema constituirá, a partir del siglo II, toda la materia de la obra tradicionalmente atribuida a Hermias: *Irrisio philosophorum (Burla de los filósofos).*

Las críticas dirigidas por Taciano contra la religión pagana no son muy originales. Consisten, sobre todo, en poner de manifiesto la inmoralidad de la mitología griega y lo absurdo de los actos que atribuye a los dioses, cosa que los filósofos griegos no habían dejado de hacer antes que él. Su crítica de la astrología se reduce a mostrar que es obra de los demonios y que, de otra parte, es inconciliable con la idea cristiana de responsabilidad. Sus objeciones contra la magia son del mismo género. Justino había dicho antes que él, en sus dos *Apologías*, que los demonios utilizaban la magia para esclavizar a los hombres. Desarrollando esta idea, Taciano explica que, en general, las enfermedades proceden de causas naturales, pero que los demonios se fingen capaces de curarlas: de ahí las recetas mágicas. De hecho, nuestro apologista no tiene mayor confianza en la medicina que en la magia, cosas que parece haber confundido en la práctica. Su verdadero pensamiento es que un cristiano digno de este nombre considera la confianza en Dios como un remedio suficiente para los males que sufre. Después de la crítica del politeísmo y de la magia, Taciano ha insistido mucho en la de la fatalidad. Resulta muy curioso que sus objeciones contra una tesis que podía presentarse como estoica rezumen un tono perceptiblemente estoico. El cristiano no puede someterse a la fatalidad —afirma Taciano— porque es dueño de sí y de sus deseos.

La teología de Taciano no difiere sensiblemente de la de Justino. Las expresiones que emplea, sin embargo, son más tajantes, a veces más brutales, y no se sabe si debe leerse a Justino a la luz de Taciano o si el discí-

pulo ha forzado el pensamiento de su maestro en algunos puntos importantes. El Dios de Taciano es único, invisible a los ojos humanos y puro espíritu. Además, es «principio» de todo cuanto existe, o sea que, siendo Él mismo inmaterial, ha causado la materia. Dios no tiene causa, pero todo lo demás la tiene, y esta causa es Dios. Es interesante la manera que Dios tiene de causar. No causa la materia como inmanente a ella, sino que la trasciende. Por tanto, si hay un espíritu inmanente a las cosas, un «alma del mundo», sólo puede ser un principio subordinado a Dios y que no es Dios. Este rasgo, que apunta contra el estoicismo, caracteriza la posición personal de Taciano. Puesto que todo debe su ser a Dios, podemos conocer al creador partiendo de la criatura. Como dice Taciano, que recuerda aquí a San Pablo (*Rom.*, I, 20), «conocemos a Dios por su creación y, gracias a sus obras, concebimos su poder invisible».

Antes de la creación del mundo, Dios estaba solo, pero ya estaba en Él toda la virtud de las cosas visibles e invisibles. Todo cuanto se encontraba en Él se encontraba allí «por mediación de su Logos», que le era interior. Entonces se produjo el acontecimiento que ya hemos observado en Justino, pero descrito ahora con rasgos tan claros que no se puede dudar acerca de su naturaleza: «Por un acto libre y voluntario de Dios, cuya esencia es simple, sale de Él el Verbo, y el Verbo, que no fue a parar al vacío, es la primera obra del Padre.» Taciano, que sigue recordando también en esta ocasión a San Pablo (*Coloss.*, I, 15), quiere decir que el Verbo divino no se perdió en el vacío como las palabras (*verba*) que pronunciamos, sino que, una vez proferido, permaneció y subsistió como ser real. Sólo nos queda, entonces, preguntarnos por el modo como se ha producido esta generación. El Verbo «proviene de una distribución, no de una división. Lo que se ha dividido ha sido separado de aquello de donde se ha dividido, pero lo que se ha distribuido supone una dispensación voluntaria y no produce defecto alguno en aquello de lo que se ha sacado». Tal es la producción del Verbo por Dios, a modo de una antorcha encendida con otra antorcha, o como la palabra percibida por los oyentes de un maestro: «Yo mismo, por ejemplo, os hablo y vosotros me oís, y yo, al dirigirme a vosotros, no me veo privado de mi verbo por el hecho de que éste se transmita de mí a vosotros, sino que, al emitir mi verbo, me propongo organizar la materia confusa que en vosotros hay.» Así, pues, Dios ha proferido su Verbo, sin separarse de él, con vistas a la creación.

El Verbo es, efectivamente, quien ha producido la materia; como dice Taciano, la ha *obrado* en calidad de «demiurgo». El Verbo cristiano, pues, coincide aquí con el dios del *Timeo*, que, a su vez, se transforma en Dios creador. A decir verdad, el Verbo de Taciano ni encuentra la materia totalmente hecha como el demiurgo de Platón, ni la crea de la nada como el Dios de la Biblia. Más bien parece que la «proyecta» fuera de sí por una especie de radiación; pero no se podría precisar más sin hacer decir a Taciano más de lo que ha dicho sobre la cuestión. Por el contrario, se sabe con certeza que, habiéndose representado la generación divina del Verbo a manera de la generación humana del pensamiento y de la

palabra, ha concebido, naturalmente, la creación como una especie de enseñanza: «Al emitir mi palabra me propongo organizar la materia confusa que hay en vosotros, y de igual modo que el Verbo, que fue engendrado en el principio, ha engendrado a su vez —como obra suya y mediante una organización de la materia— la creación que tenemos a la vista, así yo, a imitación del Verbo, habiendo sido regenerado y habiendo adquirido la inteligencia de la verdad, me esfuerzo en poner orden en la confusión de la materia de cuyo origen participo. Porque la materia no carece de principio como Dios, y, al no carecer de principio, no es el mismo poder de Dios, sino que ha sido creada, es obra de otro, y no ha podido ser producida sino por el creador del universo.» Inmediatamente de haber descrito así la creación, en el capítulo V de su *Discurso,* Taciano extrae de ella argumentos en favor de la resurrección de los cuerpos. Para quien admite la creación, el nacimiento de un hombre es exactamente lo que será la resurrección; una tesis vale, pues, lo mismo que la otra a los ojos de la razón.

Las primeras criaturas son los ángeles. Por haber sido creados, no son Dios. No poseen, pues, el Bien por esencia, pero lo realizan por su voluntad. En consecuencia, merecen y desmerecen y pueden ser justamente recompensados o castigados. Por tanto, la defección de los ángeles ha sido castigada, porque era justo que lo fuese. ¿Cómo se produjo esta defección? Taciano habla, en términos abstractos, de preceptos impuestos por el Verbo y de una rebelión del primer ángel contra la ley de Dios. Otros ángeles hicieron entonces de él un dios, pero el Verbo «excluyó de su trato» al iniciador de esta defección y a sus partidarios. Esta determinación del Verbo convirtió a los ángeles en demonios, y los hombres que les siguieron resultaron mortales. De las expresiones que usa Taciano en los capítulos VII y XII del *Discurso* debe concluirse que se ha esforzado aquí por hacer inteligible a los paganos la doctrina cristiana de la caída. Así, pues, todo esto no pasa de ser una narración de estilo apologético para uso de sus lectores, y quizá resultase imprudente apurar demasiado los detalles. Por el contrario, Taciano es muy firme en lo que se refiere a las consecuencias de la caída de los ángeles y en lo concerniente al hombre; porque tiene horror al estoicismo y a su doctrina de la necesidad, y sostiene, en consecuencia, que los ángeles caídos han enseñado a los hombres la noción de la fatalidad. Una vez aceptada, esta creencia ha obrado como si el destino fuese una fuerza real, y los hombres han llegado a ser verdaderos esclavos de esta diabólica invención.

De la antropología y de la teología de Taciano puede decirse que nos expone a la tentación de precisar en varios puntos la doctrina de Justino, a riesgo de atribuir al maestro desarrollos que quizá son exclusivamente achacables al discípulo. Sea de ello lo que quiera, sabemos que Taciano descompone lo que llamamos alma en dos elementos: primero, lo que él llama *psyché,* especie de espíritu —como el que en latín se llamará *animus*—, que penetra la materia de todo cuanto existe: astros, ángeles, hombres, animales, plantas y aguas. Aun siendo única en sí misma, esta *psyché* asume naturaleza diferente según las diversas especies de seres

que anima. Es, por lo demás, material. Taciano declara que habla aquí de acuerdo con la Revelación, es decir, probablemente de acuerdo con los textos del Antiguo Testamento que identifican el alma con la sangre de los animales. La segunda parte del alma es el espíritu, o *pneuma*. Es la parte superior, el alma propiamente dicha. Es inmaterial, y en ella reside, en el hombre, la imagen y semejanza de Dios. Atendida su misma naturaleza, el alma es mortal; si no muere, se debe a la voluntad de Dios. Saber qué suerte reserva Dios al alma es, desgraciadamente, tan difícil en Taciano como en su maestro Justino. Se tiene la impresión de que nos falta la clave para leer claramente lo que nos dicen de esta cuestión. Véase, al menos, lo que se lee en el capítulo XIII del *Discurso a los griegos*: «Oh, griegos: el alma humana no es, de suyo, inmortal, sino mortal; pero esta misma alma es también capaz de no morir. Muere y se disuelve con el cuerpo si no conoce la verdad, pero debe resucitar más tarde, al fin del mundo, para recibir con su cuerpo, en castigo, la muerte en la inmortalidad; y, por otro lado, no muere, aunque se vea disuelta por un tiempo, cuando ha adquirido el conocimiento de Dios.» Semejante texto puede ser glosado según el gusto de cada cual, pero ¿cómo estar seguros de hacerlo sin traicionar el pensamiento de su autor? El único punto cierto parece ser que la doctrina de la inmortalidad natural del alma, actualmente integrada en la doctrina cristiana, no se impuso como necesaria al pensamiento de los primeros cristianos. Lo que más les importaba no era establecer la inmortalidad del alma propiamente dicha, sino, en el caso de que fuese mortal, asegurar su resurrección, y, si es inmortal, sostener que no lo es por sí misma, sino por la libre voluntad de Dios.

Parece que Taciano ha encontrado el principio de su moral en esta concepción de la inmortalidad del alma. En sí misma, el alma no es más que tinieblas, pero ha recibido del Verbo a la vez luz y vida. Por su rebelión contra Dios, la vida se ha retirado de ella y, desde ahora, tiene que esforzarse para alcanzar su principio. Felizmente para los hombres, el mismo Verbo intenta descender de nuevo hacia ellos por medio de hombres inspirados, aquellos en que domina el *pneuma*, por oposición a aquellos en que domina la *psyché*. En toda alma que acoge en sí nuevamente al Espíritu divino, que ha sido rechazado por el pecado, se produce una conversión *(metánoia)*. Esta conversión, o arrepentimiento, incita al alma a desligarse de la materia y entregarse a un ascetismo que la librará de ella en la medida de lo posible.

Aquí se ve cómo apuntan las nociones gnósticas que acabaron por conducir a Taciano al encratismo, del que llegó a ser jefe. De la obra en que expone su última doctrina, *Sobre la perfección según el Salvador*, sólo conocemos, desgraciadamente, el título; pero las tendencias generales de su obra están señaladas con claridad suficiente para que se pueda ver en Taciano el tipo de un temperamento cristiano opuesto al de Justino. Todo el *Discurso a los griegos* es la obra de un «bárbaro» en lucha contra el naturalismo helénico, sin distinción alguna entre lo que éste contenía de sano o de malsano y, por tanto, sin esfuerzo de ningún género para

asimilarse nada de su contenido. No se puede resistir a la tentación de atribuir un sentido histórico al hecho, aparentemente paradójico, de que el irreconciliable enemigo del naturalismo griego haya terminado en hereje, y que aquel que reducía toda su belleza, aunque fuese griega, a la iluminación del Verbo, sea aún en la actualidad honrado por la Iglesia con el título de San Justino.

Se sabe muy poco de la *Apología* dirigida a Marco-Aurelio por Melitón, obispo de Sardes; pero este poco nos hace lamentar que no se haya conservado. Cuatro citas, de las cuales tres se encuentran en la *Historia eclesiástica*, de Eusebio, son todo cuanto nos queda de ella. Aimé Puech ha subrayado el interés excepcional del tercero de estos textos: Melitón sería el primero que, yendo más lejos que Justino por la vía de la conciliación, «habría visto en la aparición del cristianismo en el seno del imperio un designio providencial». Por lo demás, he aquí lo esencial del pasaje en cuestión, que es, efectivamente, notable desde muchos puntos de vista, y en primer lugar porque, coincidiendo con Justino, presenta al cristianismo como la filosofía de los cristianos: «Nuestra filosofía ha florecido primeramente entre los bárbaros; después se ha extendido entre los pueblos que tú gobiernas, en tiempo del gran reino de Augusto, tu antepasado; y ha llegado a ser un bien de feliz augurio, en especial para tu imperio. Porque a partir de entonces, sobre todo, se ha fortificado y ha brillado el poder de los romanos, poder del que tú has llegado a ser, a tu vez —y lo serás con tu hijo—, el detentador deseado si proteges la filosofía que se ha desarrollado y ha comenzado con Augusto, y que tus antepasados han honrado entre las demás religiones. La mejor prueba de lo útil que fue para los felices principios del imperio la coincidencia de la expansión de nuestra doctrina es que desde el reino de Augusto no ha sobrevenido ninguna calamidad; antes al contrario, todo ha sido brillante, glorioso y conforme a los deseos de todos. Nerón y Domiciano han sido los únicos que, habiéndose dejado engañar por algunos envidiosos, han querido difamar nuestra doctrina; culpa suya es si, por una actuación irracional, las mentiras de los sicofantes se han extendido contra sus adeptos. Pero tus padres, que fueron piadosos, remediaron la ignorancia de aquéllos... En cuanto a ti, que tienes aún mejor visión que ellos de estas cosas, y cuyos sentimientos son aún más humanos y filosóficos, estamos convencidos de que harás todo cuanto te pidamos.»

Bien sabido es que esta convicción carecía de fundamento, y hay que tener en cuenta, además, para explicar el liberalismo de Melitón, el interés que tenía en que el mismo Marco-Aurelio se mostrase liberal. Sin embargo, su argumentación se apoyaba también en una idea, entonces todavía nueva, que había de revelarse como fecunda: la fe cristiana tiene que convertirse en la filosofía del imperio romano. Es lo que San Agustín defenderá más tarde en la *Ciudad de Dios*, y que llegará a ser un hecho en tiempo de Carlomagno. No se puede dudar de que Melitón de Sardes haya concebido como posible tal alianza entre el cristianismo y la filosofía

Se ignora qué clase de filosofía hubiera favorecido él mismo. Dado que Genadio y Orígenes afirman que, en un tratado hoy perdido, Melitón enseñaba que Dios es corporal, puede pensarse que sus preferencias se dirigían a una especie de estoicismo; pero sólo podemos hacer meras conjeturas en un punto tan importante.

Justino y Taciano. Dos concepciones, pero no necesariamente dos escuelas ni dos líneas regulares de desarrollo que nos bastara seguir desde ahora. La realidad profunda cuya historia diseñamos es el Cristianismo mismo, en el esfuerzo creador —actualmente casi veinte veces secular— que ha realizado para expresarse en términos filosóficos. Los innumerables colaboradores de esta obra inmensa pueden, ciertamente, agruparse en un pequeño número de familias espirituales, sin que por ello pierda cada uno su personalidad propia, y su obra lleva siempre la impronta del tiempo y de los lugares que la han visto nacer. Y llegamos aquí a la segunda mitad del siglo segundo y a la famosa *Súplica en favor de los cristianos,* compuesta por Atenágoras hacia 177. La dirige, como un discurso de embajada *(presbeia),* al emperador Marco-Aurelio y a Cómodo, que acababa de ser asociado al imperio en 176. Las circunstancias eran desconcertantes para los cristianos. Desde el reinado de los Antoninos, el imperio romano gozaba dc una administración sabia y ordenada; sin embargo, bajo el mejor de estos emperadores, Marco-Aurelio, fueron cruelmente perseguidos. Este soberano estoico sólo vio en la entereza de alma de los mártires cristianos una obstinación de alienados. Leamos de nuevo el célebre texto de sus *Pensamientos* (XI, 3): «¡Qué alma aquella dispuesta a separarse del cuerpo sin dilación, si es preciso, o a extinguirse, o a dispersarse, o a durar con él! Y esta disposición, por resultar de un juicio personal, no debe ser una pura arbitrariedad combativa, como entre los cristianos, sino que ha de ser razonada, grave, sin aparato trágico; ésa es la condición para que los demás crean en ella.» En realidad, los cristianos del imperio se decían ciudadanos de un imperio que no era de este mundo y súbditos de un Dios que no era el emperador. Por eso les era preciso justificarse del reproche de ateísmo, y la apología de Atenágoras lleva la marca de esta preocupación.

La *Súplica* no muestra, frente a la filosofía griega, ni la simpatía calurosa de Justino ni la puntillosa hostilidad de Taciano; constata simplemente que en determinados puntos existe perfecto acuerdo entre los filósofos y la Revelación. Atenágoras no explica estas coincidencias ni como apropiaciones del texto de la Biblia hechas por los filósofos ni por una iluminación universal del Verbo; pero se preocupa de demostrar, por ejemplo, que, habiendo profesado Aristóteles y los estoicos el monoteísmo, la hostilidad que los cristianos mantenían contra el politeísmo no se les podía imputar como una innovación criminal. Y lo mismo por lo que hace a Platón. Si Atenágoras le concede haber entrevisto la verdad, incluso la del dogma de la Trinidad, no lo hace tanto en interés de Platón cuanto en el del dogma, para el cual podría resultar útil exhibir semejante

predecesor. Por el contrario, si se miran las cosas desde el punto de vista del pensamiento cristiano, y suponiendo definitivamente adquiridas ciertas doctrinas como el monoteísmo y la espiritualidad de Dios, su obra ofrece interesantes progresos.

Anotemos, en primer lugar, una definición clara de las relaciones entre la fe y la razón. La fuente de todo conocimiento serio acerca de Dios es el mismo Dios. «Es preciso —dice Atenágoras— documentarse sobre Dios cerca de Dios», es decir, en la Revelación; pero, hecho esto, se puede reflexionar sobre la verdad revelada e interpretarla con ayuda de la razón. Esto es lo que Atenágoras llama, en el capítulo VII de la *Súplica*, la «demostración de la fe». Él mismo da inmediatamente el ejemplo de lo que se entiende por esto, intentando justificar dialécticamente el monoteísmo frente al politeísmo. La argumentación no está exenta de ingenuidad, pero el texto es venerable y merece ser analizado, porque contiene la primera demostración, actualmente conocida, de la unicidad del Dios cristiano.

Para ver de qué modo se une el razonamiento a la fe debemos considerar, según hacemos a continuación, el hecho de que desde el principio no haya habido más que un solo Dios creador de este universo. Si al principio hubiera habido varios dioses, o se hubieran encontrado en el mismo lugar, o se hubiera encontrado cada uno en lugar distinto. Ahora bien, no podían encontrarse en el mismo lugar, porque no podían ser de naturaleza semejante, y no podían ser de naturaleza semejante porque sólo se asemejan los seres que han sido engendrados unos de otros; pero, siendo dioses, no pueden ser engendrados ni hechos a imagen y semejanza de otro. Admitamos, pues, que cada uno de estos dioses haya ocupado su propio lugar. Por hipótesis, uno de ellos es el creador o hacedor del mundo; ejerce en él, por todas partes, su providencia; por consiguiente, lo envuelve totalmente. ¿Qué lugar queda entonces para otro u otros dioses? En el mundo en que vivimos, seguramente ninguno. Entonces será preciso relegar estos dioses a otros mundos; pero, puesto que no han de ejercer ninguna acción sobre el nuestro, su poder será finito; no serán, pues, dioses. Por otra parte, la hipótesis es absurda; no puede haber más mundos, ya que el poder del creador lo abarca todo. Al no tener nada que hacer ni conservar, estos dioses no existen. A menos, tal vez, que se les mantenga ociosos; pero entonces, ¿dónde colocarlos? Decir de un dios que no está en ningún sitio, que no hace nada ni vela por nada, equivale a decir que no existe. No hay, por tanto, más que un solo y único Dios, que fue desde el principio el autor del mundo y que vela él solo por su creación. El encarnizamiento dialéctico de la prueba merecía una base más sólida. Parece que Atenágoras es incapaz de pensar en Dios sin relación con el espacio. Por lo demás, se pueden encontrar huellas de su influencia, en esta cuestión, en el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno (lib. V, cap. 5); pero la prueba estaba demasiado mal fundada para augurar un éxito duradero, y la intención de adoptar una prueba es lo único que aquí resulta laudable.

En lo que concierne a la teología del Verbo, Atenágoras representa un avance respecto de sus predecesores. Insiste mucho sobre la eternidad del Verbo en el Padre y ya no habla de Él como de «otro Dios», pero conserva la noción de una generación del Verbo como persona distinta, que habría sido producida con vistas a la creación. Lo que resulta decisivo en este punto, tanto para él como para los que le precedieron, es el texto escriturístico de los *Proverbios* (VIII, 22): «El Señor me ha constituido *(ektisé)* como principio de sus caminos y para sus obras.» En cuanto al Espíritu Santo, su pensamiento sigue siendo bastante oscuro. Atenágoras se lo representa «emanando del Padre y revirtiendo a Él como un rayo de sol». Nos hallamos, pues, lejos de una definición correcta del dogma de la Trinidad.

Además de su *Súplica en favor de los cristianos,* Atenágoras compuso un tratado *Sobre la Resurrección,* que se nos ha conservado y que no carece de interés para la historia de las relaciones entre la fe cristiana y la filosofía. Establece, en primer lugar, que no es imposible la resurrección de los cuerpos. Dios puede, efectivamente, realizarla, ya que quien ha podido crear puede, evidentemente, dar la vida a lo que ha creado; y puede, además, quererlo porque en ello no hay nada que sea injusto o indigno de Él. Este primer momento de toda apología es lo que Atenágoras llama hablar «en favor de la verdad»; el segundo momento, que debe seguir siempre al primero, consiste en hablar «sobre la verdad». En el caso presente, este segundo momento consiste, una vez demostrado que la resurrección de los cuerpos es posible, en probar que efectivamente tendrá lugar.

Tres argumentos principales lo prueban. Primero, si Dios ha creado al hombre para hacerle participar en una vida de sabiduría y permanecer en la contemplación de su obra, la causa del nacimiento del hombre nos garantiza su perpetuidad y, a su vez, ésta nos garantiza su resurrección, sin la cual el hombre no podría subsistir. Atenágoras insiste en el carácter estrictamente racional de esta demostración, que él no considera sólo probable, sino evidente, por estar fundada en principios ciertos y en consecuencias que de ellos se deducen. Dicha prueba basta por sí sola. Por eso Atenágoras la propone en primer lugar, y protesta, incluso con bromas, contra quienes presentan primeramente pruebas que sólo debían venir a continuación. Por ejemplo, no es acertado decir que la resurrección ha de darse para que sea posible el último juicio, ya que los niños que mueren de muy corta edad, al no haber hecho nunca ni bien ni mal, no tendrían que resucitar en el caso de que la resurrección se realizase únicamente con vistas al juicio.

El segundo argumento de Atenágoras parte de la naturaleza del hombre, que está hecho de un alma y de un cuerpo. Dios no ha creado almas, sino hombres, tendiendo a un determinado fin. Es, pues, necesario que la historia y el destino de los dos elementos que componen este todo sean iguales. Semejante principio lleva a Atenágoras a formular, en términos de un vigor y de una claridad insuperables, una idea de importancia fundamen-

tal para todo filósofo cristiano: el hombre no es su alma, sino el compuesto de su alma y su cuerpo. Si bien se piensa, esta tesis implicaba desde su origen la obligación de no ceder al espejismo del platonismo, obligación de la que los pensadores cristianos no se harán cargo hasta mucho más tarde. O bien se admite, con el Platón del *Alcibíades*, que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo y, a partir de este principio, se deberá asentir progresivamente a todo el platonismo; o bien se afirma, con Atenágoras, que el cuerpo forma esencialmente parte de la naturaleza humana, y habrá que adherirse a una antropología de tipo aristotélico. El dogma de la resurrección de los cuerpos era una invitación apremiante a incluir el cuerpo en la definición del hombre; por muy paradójica que aparezca a primera vista esta tesis, ciertamente parece como si este dogma hubiese justificado de antemano el triunfo final del aristotelismo sobre el platonismo, en el pensamiento de los filósofos cristianos. Anotemos cuidadosamente la primera fórmula que encontramos de este principio: «Si el pensamiento y la razón han sido dados a los hombres para que conozcan las cosas que percibe el pensamiento, y no solamente la sustancia misma de esas cosas, sino también la bondad, sabiduría y justicia de Aquel que se las ha dado, es necesario que, permaneciendo las causas por las que les ha sido dado el discernimiento de la razón, subsista este mismo discernimiento. No podrá subsistir si no subsiste la naturaleza que lo ha recibido y en la que reside. *Ahora bien, lo que ha recibido el pensamiento y la razón no es el alma por sí misma, sino el hombre.* Es, pues, necesario que el hombre, compuesto de alma y cuerpo, subsista siempre, y no puede subsistir si no resucita.» Solamente entonces aparece el tercer y último argumento, válido también, pero sobre todo una vez admitidos los dos precedentes: a cada hombre le es debido su justo salario, recompensa o castigo. Si se admite un Dios creador, providencia de los hombres y justo, será necesario admitir también un justo juicio, seguido de sanciones, y como, también en este caso, no es el alma, sino el hombre, quien ha merecido o desmerecido, será preciso que el cuerpo resucite para que el hombre todo entero sea recompensado o castigado.

Así, pues, Atenágoras ha dado con el sentido exacto de ciertos datos fundamentales del problema que el pensamiento cristiano tenía que resolver. Distinción de los dos momentos de toda apologética: prueba de la credibilidad, por la refutación de los argumentos que pretenden establecer lo absurdo de la fe, y justificación racional directa de las verdades afirmadas como posibles; distinción entre la prueba racional y el recurso a la fe: por eso le hemos visto justificar la resurrección de los cuerpos sin recurrir a la resurrección de Cristo, que es garantía de la de todo cristiano; identificación del objeto mismo del cristianismo con la salvación del hombre y, por vía de consecuencia, identificación del hombre con el compuesto humano.

La apología de Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum*, no se dirige ya a un emperador, sino a un particular, Autólico, que reprocha a Teófilo el haber-

se convertido al Cristianismo. Se trata, pues, de una apología, tomando la palabra en un sentido nuevo y más próximo al que hoy se le atribuye. La obra es, por lo demás, claramente inferior a las de Justino, y su autor ha sido definido como «un Taciano sin talento». La fórmula no parece excesiva cuando, al dejar a Atenágoras, se lee en Teófilo este argumento en favor de la resurrección de los cuerpos: «¿No crees que los cuerpos han de resucitar? Cuando suceda no tendrás más remedio que creerlo.» Evidentemente; pero entonces no hay por qué escribir una apología, sólo hay que esperar. Dios es afirmado como incomprensible para el entendimiento humano; la palabra *Logos* designa únicamente su dominio, y el nombre «Dios» *(Theos)* sólo designa a Aquel que hace existir todas las cosas, incluso la materia. Observemos que, a semejanza de Hermas y el Libro de los Macabeos, Teófilo emplea la fórmula: «Dios ha producido todas las cosas, de no existentes a la existencia» (I, 4), es decir, por una creación *ex nihilo.*

Se sitúan igualmente en el siglo II dos escritos anónimos, durante mucho tiempo atribuidos erróneamente a Justino: el *Discurso a los griegos,* cuya inspiración general se aproximaría más a la de Taciano, porque en él se condena en bloque la cultura griega, y una *Exhortación a los griegos,* que insiste sobre el tema de las apropiaciones que los filósofos hicieron de los textos de la Biblia, en la cual está contenida toda la verdad. Merece lugar aparte el breve trabajo de Hermias, de tipo muy diferente, que de ordinario se designa con el título de *Burla de los filósofos (Irrisio philosophorum),* pero cuyo título exacto debería ser *Burla de los filósofos de fuera.* El filósofo de dentro es, pues, él mismo: un cristiano que, volviendo después de Taciano y de Teófilo al tema de las contradicciones de los filósofos, levanta toda su obra sobre estos fundamentos. Puede conservarse este título tradicional para designar un tema apologético del que los pensadores cristianos hicieron frecuente uso: establecer una oposición entre la confusión e incoherencia de las conclusiones a que conduce la razón abandonada a sus propios recursos y la perfecta unidad de todas las doctrinas de la fe.

Los apologistas del siglo II no se preocuparon nunca de construir sistemas filosóficos, mas no por ello interesa menos directamente su obra a la historia de la filosofía. Nos enseña, en primer lugar, qué problemas debían atraer más tarde la atención de los filósofos cristianos: Dios, la creación, el hombre considerado en su naturaleza y en sus fines. En ellos vemos, además, cómo ha obrado sobre la filosofía la acción del cristianismo. La nueva fe impuso inmediatamente cambios masivos de perspectiva, cuya previa aceptación motivó después su interpretación filosófica. No se pasó del universo griego al universo cristiano por vía de evolución continua; más bien se tiene la impresión de que el universo griego se derrumbó súbitamente, en el espíritu de hombres como Justino y Taciano, para dejar paso al nuevo universo cristiano. Lo que presta mayor interés a estas pri-

meras tentativas filosóficas es que sus autores parecen andar en busca no de verdades por descubrir, sino más bien de fórmulas con que expresar las que ya han descubierto. Ahora bien, sólo disponen de la técnica filosófica de estos mismos griegos, cuya filosofía necesitan reformar y cuya religión precisan refutar simultáneamente. Los apologistas del siglo II han emprendido, por tanto, una tarea inmensa, cuya amplitud real no se había de poner de manifiesto hasta los siglos siguientes: expresar el universo mental de los cristianos en una lengua concebida de propio intento para significar el universo mental de los griegos. Nada de extraño tiene que tropiecen a cada paso en esta primera búsqueda de una verdad que abarcan globalmente, pero que no penetran en toda su profundidad. Es que su verdad sobrepasa lo que saben de ella, y apenas bastarán once siglos de esfuerzos y la colaboración de muchos genios para reducir a fórmulas lo que los hombres pueden saber de esta verdad.

BIBLIOGRAFÍA

SOBRE EL PERÍODO PATRÍSTICO EN GENERAL: UEBERWEG, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11.ª ed., por B. Geyer, Berlín, 1928. Instrumento de trabajo admirable e indispensable para la historia de las ideas filosóficas en los Padres de la Iglesia.—De carácter totalmente distinto, pero excelente también, es A. STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Maguncia, 1891.—M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6.ª ed., t. I: *Des origines jusqu'à la fin du XIIe siècle*, Lovaina, 1934.—E. GILSON y PH. BÖHNER, O. F. M., *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, Schöning, 1937.—B. ROMEYER, S. J., *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* (Bibl. cath. des sciences religieuses), 3 vol., París, Bloud et Gay, 1935, 1936, 1937.

PATRÍSTICA GRIEGA: A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 vol., París, Les Belles-Lettres, 1928-1930.—Aún es útil ver: J. HUBER, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859.—Para una bibliografía de conjunto de este período, véase B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 640-644, y A. PUECH, *op. cit.*, t. I, pp. 5-6.

APOLOGISTAS DEL SIGLO II: A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, París, 1912.—*Padres Apologistas Griegos (s. II)*, edición bilingüe, preparada por D. RUIZ BUENO, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

ARÍSTIDES: A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, pp. 126-130.

JUSTINO: *Obras*, en MIGNE, *P. G.*, t. VI.—*Apologías*, texto griego y traducción francesa, por Louis Pautigny (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, publ. por H. Hemmer y P. Lejay, t. I).—*Diálogo con Trifón*, texto griego y traducción francesa de G. Archambault, París, 1909 (en la misma colección, t. IX).—J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle*, París, 1907.—PFÄTTISCH, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910.—M.-J. LAGRANGE, *Saint Justin*, París, 1914.—E. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena, 1923.—G. BARDY, *Justin*, en VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, col. 2228-2277 (Bibliografía de Justino, col. 2275-2277).

TACIANO: Textos en MIGNE, *P. G.*, t. VI. Una traducción francesa del *Discurso a los Griegos*, en el trabajo de A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes*, París, 1903.

MELITÓN: THOMAS, *Melito von Sardes*, Osnabruck, 1893.—A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, pp. 189-195.

ATENÁGORAS: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, t. VI.—J. GEFFCKEN, *Zwei griechischen Apologeten (Aristides und Athenagoras)*, 1907.

II. El gnosticismo del siglo II y sus adversarios

El siglo II después de Jesucristo es una época de activa fermentación religiosa. Desde todos los puntos y bajo todas las formas se buscan y se creen encontrar en él los medios de alcanzar la deseada unión del alma con Dios. Saber si Dios existe y qué se puede afirmar razonablemente de Él, o sea, tener un conocimiento filosófico de Dios, no se considera ya suficiente; ahora se desea una *gnosis*, es decir, una experiencia unificante y divinizadora que permita llegar a Él en un contacto personal y unirse realmente a Él. Esta inquietud religiosa, que parece haber tenido orígenes orientales y anteriores al Cristianismo, encontraba pábulo en ciertas filosofías griegas, orientadas de por sí hacia la religión. El platonismo y el estoicismo se presentaban como técnicas utilizables para fines específicamente religiosos, que no habían sido los suyos propios; pero había posibilidad de adaptar dichas técnicas a tales fines. El gnosticismo del siglo II es el conjunto de los sincretismos de este género que, al encontrarse con la nueva fe cristiana, intentaron asimilarla. Por lo demás, este término genérico sólo designa una visión abstracta de la realidad histórica. De hecho, lo que hubo fue gnósticos y gnosticismos, pero los hombres y sus doctrinas ofrecen ciertos caracteres comunes que permiten atribuirles un mismo nombre.

En la medida en que dicha apelación común pueda estar justificada, cabe decir que todas estas doctrinas han tenido por objeto, partiendo de la fe en una revelación, transformarla en un conocimiento (*gnosis*) capaz de unir al hombre con Dios. Toda esta historia descansa, pues, sobre un diálogo entre la fe religiosa (*pistis*) y el conocimiento intelectual (*gnosis*). Trátase principalmente de saber si es o no posible concebir la fe como una sabiduría (*pistis sophía*). Esto es lo que ha hecho decir a uno de sus historiadores, cuya frase ha sido frecuentemente repetida, que «la gnosis es la primera tentativa global de una filosofía del Cristianismo» (Lipsius), o también que «fue la helenización aguda del Cristianismo» (Harnack). Sin embargo, tales fórmulas no son enteramente exactas, porque el gnosticismo fue más bien un intento de ciertas mitologías filosóficas para confiscar el Cristianismo en provecho propio. Nada más cristiano que la ambición de profundizar en la fe por medio del conocimiento, ya que el conocimiento se instala en el interior de la fe; pero no es cristiano considerar la fe como un andamiaje provisional del que puede eximirnos, ya en esta vida, el conocimiento racional. Por eso, en adelante encontraremos dos concepciones distintas del conocimiento accesible al cristiano: la que quiere ponerse en lugar de la fe y la que se somete a ella para escrutar su misterio. La primera de estas concepciones es característica del gnosticismo propiamente dicho.

Aquí, como en otros casos, no puede decirse que la historia tenga un comienzo absoluto. Sin embargo, la crisis gnóstica parece dibujarse con cierta claridad desde el segundo tercio del siglo II. En su *Diálogo con Tri-*

fón (entre 150 y 160), menciona Justino, en una sola frase, las sectas de Marción, Valentín, Basílides, Saturnilo y otros más, «cada una de las cuales lleva un nombre diferente según la doctrina de su jefe». Entre estos nombres, los de Marción, Basílides y Valentín ofrecen especial interés para el objeto de nuestro estudio.

Marción, de Sínope, había sido ya excomulgado por su obispo cuando fue a Roma para enseñar allí su doctrina en los medios cristianos y, después de haber levantado viva oposición, fundar en el 144 la comunidad que había de llevar su nombre. Nada más característico del gnosticismo que esta necesidad de hacerse pasar por Cristianismo y esta imposibilidad de armonizarse con él. La doctrina de Marción, que nos es conocida únicamente por las refutaciones de sus adversarios cristianos, se caracteriza en primer lugar, en el ámbito religioso, por su radical repudio del judaísmo. El Antiguo y el Nuevo Testamento no le parecen complementarios, sino antitéticos. Así lo defendía en su tratado, hoy perdido, *Las antítesis*. El Antiguo Testamento es para él la revelación del Dios adorado por los judíos. Ordenador del universo, las deficiencias de su obra demuestran evidentemente que también él es imperfecto. Para formar el mundo, este Dios ha utilizado una materia que no había creado y que es, por otra parte, el principio del mal. Ello explica que el demiurgo haya fracasado parcialmente en su obra. La defección de los ángeles y la caída del hombre vinieron a desbaratar sus designios, y aun entonces no se le ha ocurrido nada mejor, para paliar su fracaso, que imponer al hombre leyes rigurosas apoyadas en terribles sanciones. Mucho más allá de ese Dios de los judíos se encuentra el *Dios extranjero*, llamado así porque ha permanecido desconocido para los hombres, e incluso para el demiurgo, hasta el día en que Jesucristo vino a revelarlo. A diferencia del primer Dios, que es un justiciero, este otro es esencialmente bondad. Todopoderoso y omnisciente, ejerce su providencia sobre el mundo producido por el demiurgo. Jesús parece no ser aquí más que ese Dios supremo que, movido por un sentimiento de piedad para con la miseria de los hombres, ha querido revestir forma humana, sufrir y morir para salvarlos. La historia del mundo tiene, pues, como centro la Redención, obra del amor divino que impone a los hombres, en correspondencia, una moral liberada del legalismo judío, inevitablemente ascética —porque la materia es de suyo mala—, pero animada por la caridad.

La gnosis de Marción se centra totalmente en un problema auténticamente cristiano, el de la relación entre la Antigua Ley y la Nueva. La gnosis de Basílides es, por el contrario, una cosmogonía exuberante en que pululan los seres alumbrados por su imaginación. Parece que su autor, oriundo de Siria, empezó a enseñar en Alejandría hacia el 130. Reduciendo su concepción del universo a sus datos esenciales, se encuentra primeramente, en la cúspide y en el origen de todo, un Dios ingenerado, incomprensible, y tan completamente innombrable que se le puede considerar

como un «Dios no-ser». Estando por encima del ser, este Dios tiene, sin embargo, con qué producirlo, ya que contiene en sí, como un granero, las semillas de donde nacerán todos los seres. Llamemos a este género *panspermia.* Al principio de la historia del mundo, Dios saca de estas semillas tres «filiaciones». La primera brota de él y vuelve en seguida a fijarse junto a él, como un rayo reflejado hacia su fuente. La segunda, más pesada, permanecería entre las demás semillas si un espíritu santo no le diese alas, gracias a las cuales se separa de dichas semillas y se une a Dios. La tercera, más pesada todavía, queda adherida a la *panspermia,* hasta el tiempo en que la purificación de que ha menester le permita elevarse hacia su principio. Todo esto acontece en un mundo superior en donde Dios reside, y al que una esfera sólida (el *stereoma)* aísla herméticamente del resto del universo. Tal separación desempeña un papel decisivo en la historia del mundo. Efectivamente, del seno de la *panspermia* Dios produce un nuevo ser, el «gran Arkhón», inferior a las «filiaciones» precedentes, pero muy hermoso y poderoso, que llegará a ser el principio de todo el universo que media entre la esfera aislante del *stereoma* y la esfera de la Luna. Engendra un hijo, el Ogdóada, y de estos dos seres nace una multitud de ellos, como el Pensamiento *(Nous),* el Verbo *(Logos),* la Sabiduría *(Sophía)* y el Poder *(Dynamis),* que pueblan el primer cielo de este mundo intermedio. Éstos, a su vez, engendran a otros, que van poblando sucesivamente los 365 cielos concéntricamente embutidos en el *stereoma.* El último de estos cielos es el de la Luna, que vemos sobre nuestras cabezas y donde reside el Dios que adoran los judíos. Cediendo a las tendencias que se le conocen, este Dios ha querido enriquecerse acrecentando sus posesiones, y por eso ha formado la tierra y el hombre utilizando la materia caótica que tenía a su disposición. Este es un ser doble, que pertenece al mundo de la materia por su cuerpo y participa del mundo divino por su alma.

En un universo así construido era inevitable, desde el principio, una caída moral. Incluso se puede decir que estaba inserta en su estructura. Aislado del mundo superior por el *stereoma,* el gran Arkhón no podía menos de considerarse como el Dios supremo. Además, este pecado de orgullo repercutió de cielo en cielo, hasta el de la Luna, donde el Arkhón que adoran los judíos terminó proclamándose a su vez el único Dios verdadero. Para reparar esta falta era necesario disipar el error inicial que la había causado. Tal fue la obra de la primera «filiación» divina. Ella era, por naturaleza, ese mismo conocimiento perfecto de la verdad *(gnosis),* cuya ignorancia había introducido el desorden en el mundo. Bajo la denominación de Evangelio, se dio a conocer al gran Arkhón, que sólo era una criatura del Dios supremo y que admitió su error. Habiéndose transmitido esta revelación de un cielo a otro hasta el último, todo volvió al orden. Entonces intervino Jesús, nuevo ser divino *(eón)* destinado a rescatar la tierra. Con su encarnación en María y su predicación del Evangelio se terminó la redención del universo. Completamente purificada, la tercera «filiación» volvió entonces a su principio, y ahora permanece eternamente junto a Dios. Aquellos hombres que reciben la *gnosis* iluminadora de Jesús serán,

ipso facto, redimidos, y todo volverá al orden para siempre. A fin de garantizar mejor la permanencia de tal orden, Dios sumergirá entonces al mundo en el olvido completo de esta revelación. Desde ese momento, ignorantes del «Dios no-ser», que les domina, los seres divinos no experimentarán envidia alguna de lo que los supera, y su misma ignorancia les protegerá de toda ambición de igualarlo.

Entre los gnósticos, uno de los más filósofos es, seguramente, Valentín, que enseñó hasta el 135 en Alejandría, y después, en Roma, hasta el 160. En el origen de todas las cosas colocaba una «unidad no engendrada, inmortal, incomprensible, inconcebible». Llamémosla el Padre o el Abismo. A este principio masculino hay que añadir otro de naturaleza femenina: *Sigé* (Silencio). Abismo no gustaba de la soledad, porque era amor y el amor no es tal si no tiene nadie a quien amar. De su unión con *Sigé* nacieron Inteligencia *(Nous)* y Verdad *(Aletheia)*. Abismo, Silencio, Inteligencia y Verdad forman la primera Tétrada, raíz de todo cuanto existe. Inteligencia y Verdad engendraron entonces al Verbo *(Logos)* y a la Vida, los cuales, por su parte, engendraron al hombre, es decir, su arquetipo eterno, y a la Iglesia. Constituida así la primera Ogdóada, nacieron diez Eones del Verbo y de la Vida, y otros doce del Hombre y de la Iglesia. El conjunto de la Ogdóada primitiva, la Década y la Dodécada que se añaden a ella, forma el *Pléroma*, sociedad de treinta seres divinos, cuyo misterio será simbolizado después por los treinta años de vida oculta de Jesucristo.

Entonces se produjo un acontecimiento decisivo. Los dos últimos miembros de la Dodécada, y, por consiguiente, del Pléroma, son Voluntad *(Théletos)* y Sabiduría *(Sophia)*. Movida por una curiosidad no totalmente exenta de ambición, Sabiduría cede al deseo de escrutar el misterio del Abismo, y como de eso sólo es capaz el Entendimiento, aquélla se hubiera perdido en el vacío si el Pléroma no hubiese estado rodeado de un límite *(Horos)* que evitó felizmente su caída. Fecundada por el deseo al que acababa de consertir, y no por Voluntad, da a luz una hija bastarda, Concupiscencia *(Hachamoth)*. Concebida sin padre, ésta no es más que un aborto, una materia sin forma. Fue, pues, inmediatamente expulsada del Pléroma, y, para evitar la repetición de semejantes incidentes, Entendimiento y Verdad engendraron una última pareja de Eones, macho y hembra: el Cristo y el Espíritu Santo, que enseñan a os demás Eones del Pléroma a respetar la trascendencia del Abismo y a amarlo sin pretensiones de igualarlo.

Restablecido de este modo el orden en el Pléroma, sólo falta disciplinar a Concupiscencia. Del deseo común de todos los Eones nace entonces un nuevo ser divino, Jesús, que purifica a Concupiscencia de sus pasiones (temor, tristeza, defecto y necesidad), y hace de cada uno de ellos uno de los principios activos del mundo futuro. Lo que queda de la Concupiscencia así purificada es una especie de materia apta para concebir, la misma de que va a ser hecho el universo. Su artesano, el Demiurgo, se halla situado en la región baja en que mora la Concupiscencia. Separado como está del Pléroma por el Límite *(Horos)*, se encuentra tarado por la ignorancia

de un mundo superior, pero produce sin saberlo una como imagen del Pléroma. Se diría que es un Demiurgo platónico, guiado en su obra por Ideas, cuya existencia ignora. Por otra parte, igual que el gran Arkhón de Basílides, el Demiurgo de Valentín se cree el Dios supremo. No es, pues, de extrañar que haya proclamado en el Antiguo Testamento: «Yo soy Dios, y no hay más Dios que yo.» De su acción formadora nacen dos clases de hombres: la clase inferior de los hombres Materiales y la clase, más noble, de los hombres Psíquicos. Una tercera clase, mucho más noble todavía —la de los Espirituales (*pneumáticos*, de *pneuma*, espíritu)—, sólo en parte es obra suya, ya que participan, gracias a Concupiscencia, del elemento espiritual divino. Los Materiales están perdidos de antemano, pues su destino es disolverse en la Materia. Los Espirituales están salvados por anticipado, ya que son naturalmente espíritu. La única clase de hombres que tiene necesidad y posibilidad de ser redimida es la de los Psíquicos. Por eso ha sido formado un Redentor para rescatarlos. Nacido de la Virgen María, este Redentor no es, sin embargo, obra exclusiva del Demiurgo. El Eón Jesús vino a él en el momento del bautismo y no le ha abandonado, para reintegrarse al Pléroma, hasta el comienzo de su pasión, dejando sufrir y morir la apariencia de cuerpo material que el Redentor había asumido. Cuando el Demiurgo deje de producir, Concupiscencia entrará, por fin, en el Pléroma junto con todos los hombres Espirituales. El Demiurgo ocupará el lugar que deje libre Concupiscencia al ascender en compañía de los Psíquicos redimidos. Todo lo demás perecerá, con la materia misma, en una conflagración universal que señalará el fin de los tiempos.

Por haberse perdido los textos originales, es imposible reconstruir con certeza el detalle de las doctrinas gnósticas; pero sus caracteres generales son suficientemente visibles para que sus historiadores concuerden en la interpretación de conjunto que conviene darles. Su nombre genérico —ya lo hemos dicho— indica bien su naturaleza. Una «gnosis» es un saber cuya posesión garantiza la salvación, mediante la liberación de un error primitivo —ligado a la historia del mundo— del cual rescata a quienes lo poseen. Todas estas doctrinas dicen relación, en primer lugar, al Cristianismo por el papel que atribuyen a Jesús, pero tienden a reducir la misión de éste a la simple transmisión del conocimiento salvador. El papel de su pasión y de su muerte queda en la sombra o, incluso, suprimido. Dependen aún del Cristianismo en cierto sentido por un antijudaísmo extraño, no obstante, al Cristianismo mismo. Los gnósticos subordinan deliberadamente Jehová al Dios cuya revelación nueva creen encontrar en el Evangelio. El motivo que invocan en apoyo de su doctrina no deja de tener alcance filosófico. Para ellos se trataba de resolver el problema del mal. Si el mal está en la creación, su origen debe encontrarse en el acto creador; ahora bien, el Dios supremo es perfectamente bueno; no es, pues, Él el creador. Por el contrario, debe considerársele como la fuente primera de este conocimiento redentor con que Él gratifica a la jerarquía entera de los seres, incluidos los hombres «gnósticos», para remediar la falta inicial del demiurgo y llevar así a cabo la obra de salvación.

Las indicadas doctrinas representan bastante exactamente la materia confusa de que Plotino había de ser el demiurgo: metamorfoseándolas en filosofía, les ha dado forma, orden e inteligibilidad. Semejante empresa era tanto menos posible cuanto que los elementos cristianos del gnosticismo eran extraños a la esencia de éste. Dichas ingeniosas mitologías no nacieron de las enseñanzas de Jesucristo; lo único que pretendieron fue apropiarse, junto con el Doctor y su doctrina, la Iglesia que formaban ya sus fieles. Contemporáneos de tales tentativas, los primeros apologistas griegos las desaprobaron decididamente, excepto Taciano, a quien hemos visto ceder a su influencia. En la segunda mitad del siglo II se impuso la necesidad de emprender una lucha directa contra ellas y definir el auténtico Cristianismo frente a las deformaciones gnósticas, con las que corría peligro de confundirse. Entonces apareció una nueva generación de escritores cristianos, cuya obra lograría restituir a su pureza primitiva ciertas nociones de importancia fundamental para todo filósofo cristiano.

San Ireneo nació en Esmirna, o en sus cercanías, hacia el 126, probablemente de familia cristiana. Desde su juventud trató mucho con Policarpo, directamente relacionado con la generación que había conocido a Cristo: «Policarpo no sólo había sido instruido por los Apóstoles, no sólo había conversado con muchos de los que habían visto a Cristo, sino que los mismos Apóstoles lo habían establecido en Asia como obispo de Esmirna.» Ahora bien, Policarpo no tenía más ambición que conservar fielmente la tradición: «Enseñó siempre lo que había aprendido de los Apóstoles, lo que se transmite en la Iglesia y, por consiguiente, lo único verdadero.» El pensamiento de Ireneo se referirá después, con gusto, a estos felices tiempos. En una carta a Favorinus, que nos ha conservado Eusebio *(Hist. Eccl.,* V, 20, 4), nos dirá que todavía podría describir el lugar en que Policarpo acostumbraba a sentarse para conversar, su manera de entrar y de salir, su modo de vivir, su aspecto exterior, los planes que tenía y lo que decía de sus relaciones con Juan y los demás que habían visto a Jesús. Ahí estaba la fuente de la vida interior de Ireneo. Se vincula a Jesucristo por medio de un hombre que ha visto a los que han visto a Jesucristo. No se sabe exactamente en qué fecha se trasladó Ireneo del Asia Menor a las Galias, pero se sabe que allí fue ordenado sacerdote, que estaba en Lyon cuando murió Potino y que fue elegido sucesor del obispo mártir (177). Sus huellas se pierden a partir de los primeros años del siglo III, y se ignora si también él fue martirizado.

Conocemos el pensamiento de Ireneo por su tratado *Adversus haereses,* del que quedan extensos fragmentos griegos y una traducción latina, no elegante, pero fiel. El título griego completo es más expresivo: *Exposición y refutación del falso conocimiento (gnosis).* La obra comprende cinco libros: el primero describe las doctrinas gnósticas, el segundo las refuta, los tres últimos son una exposición de la doctrina cristiana. En su obra, Ireneo se coloca resueltamente, y desde el principio, en el plano religioso y opone al sedicente saber de sus adversarios *(pseudónimos gnosis)* el

saber verdadero (*gnosis alethés*), que es la enseñanza de los Apóstoles y la tradición de la Iglesia en el mundo entero. La verdad sobre Dios se ofrece, pues, al pensamiento humano en el depósito impersonal de la fe.

Es posible y legítimo emprender, a partir de este dato, un esfuerzo para conocer a Dios, siempre que dicho esfuerzo se realice con sobriedad. Si ignoramos las causas de muchos fenómenos como las crecidas del Nilo y el flujo y reflujo del océano, ¿cómo podríamos saber todo lo concerniente a Dios? ¿Qué hacía Dios antes de la creación? Él solo conoce la respuesta. ¿Cuál es el origen del Verbo? ¿Cuál el de la Vida? Pretender saberlo, como los gnósticos, es desconocer los límites de la razón humana. Lo mejor que se puede hacer ante tales cuestiones es reservarlas a Dios: *reservare Deo.* No se hace uno cristiano para llegar a sabio, sino para salvarse. Estos temas rectores del pensamiento cristiano serán reiteradamente expuestos a lo largo de la época patrística y de la Edad Media, especialmente por Juan de Salisbury.

No hay más que un solo Dios y un demiurgo. La existencia de este Dios puede ser demostrada, y debe ser conocida hasta por los paganos partiendo de sus obras (San Pablo). Los gnósticos sostienen que el creador es el demiurgo, pero reconocen que éste depende de Dios en su existencia. Por consiguiente, multiplíquense o no los intermediarios, sólo Dios es el verdadero creador del mundo: «O bien es necesario perseverar en la opinión de que Dios ha hecho el mundo porque en su poder encontró de qué hacerlo; o bien, si ha salido de Él alguna fuerza activa, siempre habrá que buscar necesariamente dónde ha encontrado este autor del mundo el modelo de las cosas que había de hacer y la sustancia misma del modelo.» Si se quiere multiplicar los intermediarios, será preciso remontarse al infinito, y ni siquiera bastarán los 365 cielos de Basílides, porque el verdadero problema radica en explicar la existencia del primer cielo: «¡Cuánto más seguro e inteligente resulta conocer, de buenas a primeras, la verdad —que el Dios que ha hecho el mundo tal como es, es el único Dios y no hay más Dios que Él; que ha sacado de Sí mismo el modelo y la forma de cuanto ha sido hecho—, y no agotarse en rodeos impíos para detener finalmente el pensamiento en un solo ser y confesar que todo lo que ha sido hecho viene de Él!» El testimonio de Ireneo expresa claramente este sentimiento, tan vivo entre los primeros pensadores cristianos: *la inteligencia estaba a favor de la fe.* Se reconocía mucho menos la razón en el «saber» de los gnósticos que en una revelación, la cual, sin embargo, se ofrecía sólo como objeto de fe. ¿Por qué no ceder a la impresionante armonía entre las Escrituras y el espectáculo del mundo? «Cuando todas las Escrituras, los Profetas y los Evangelios, abiertamente, sin equívocos, y de forma comprensible para todos, aun cuando no todos crean, proclaman a un solo Dios —con exclusión de todos los demás—, que lo ha creado todo por su Verbo, las cosas vivientes y las visibles, lo que existe en los cielos, sobre la tierra, en las aguas y bajo la tierra, según hemos mostrado con las mismas palabras de la Sagrada Escritura; cuando la creación de que formamos parte atestigua, por el espectáculo que ofrece, que uno

solo es su autor y su director, cuán estúpidos y obtusos parecen aquellos que cierran los ojos a una evidencia tan luminosa y no quieren ver la clara verdad, sino que, violentándose a sí mismos, piensan, valiéndose de ficciones embrolladoras, haber encontrado cada uno un Dios a su manera.»

Así, pues, ya se encuentra firmemente ocupado el terreno sobre el cual ha de crecer la filosofía medieval, cuyos puntos fundamentales, por otra parte, ya ha reconocido San Ireneo. En primer lugar, la creación. Dios todopoderoso lo ha creado todo de la nada por su Verbo. Los hombres no pueden producir nada sin una materia preexistente, pero Dios ha producido hasta la misma materia de su obra, materia que no existía anteriormente. Dios ha creado el mundo por bondad. El universo ha nacido, pues, del bien y para el bien, y no, como erróneamente creían los gnósticos, a consecuencia de algún error inicial: *neque per apostasiam et defectionem et ignorantiam.* El optimismo cristiano se afirma aquí con fuerza tanto mayor cuanto que el espectáculo del mundo atestigua hasta la evidencia la bondad de su creador. Efectivamente, Dios continúa gobernando su obra por medio de su providencia. El espectáculo de las cosas testimonia que cada ser ha recibido su naturaleza, su orden, su número y su tamaño propios, que nada ha sido hecho ni nada sucede al azar, sino que una razón sublime y divina lo ha organizado todo. Lo que las cosas son, proclama lo que Dios es, ya que ellas subsisten por voluntad divina: *est substantia omnium voluntas eius.*

Como todos los demás seres, el hombre ha sido creado directa y totalmente por Dios. Creado por Dios, es bueno; creado, no es perfecto; no sólo en el sentido de que es finito, sino también porque, no siendo por sí lo que es, se encuentra expuesto a caer. En contrapartida, el hombre puede acercarse progresivamente al grado de perfección que le es accesible. Por «hombre» hay que entender la unidad de alma y cuerpo: un alma no es un hombre, es el alma de un hombre. Toda alma, hecha de un *spiritus* y de un *pneuma* (San Pablo), sobrevive a la muerte del hombre; conserva incluso su figura, lo que prueba que no podría pasar a continuación de un cuerpo a otro. Ireneo ha dicho que las almas son incorpóreas (V, 7, 1), pero no se sabe si pensaba en una espiritualidad en sentido propio o sólo en una incorporeidad relativa, por referencia a los cuerpos groseros y propiamente dichos, pues en otro pasaje representa a las almas como contrayendo la forma de sus cuerpos: así el agua que se hiela en un vaso y conserva su forma una vez roto el vaso. Prueba de ello es que las almas humanas se pueden reconocer después de su muerte. Estas ideas son ciertamente válidas por lo que hace al *spiritus;* en cuanto al *pneuma,* en el que ciertos intérpretes no ven otra cosa que la gracia divina, su naturaleza es descrita tan confusamente que nada se puede afirmar.

Las principales facultades del alma son el entendimiento y el libre albedrío. El Padre ha hecho todo el hombre a su propia imagen: *propriam sententiam unumquemque habentem et sensum liberum.* El entendimiento *(nous)* comienza por mirar las cosas *(contemplatur),* las examina *(cogitat),* saca de ellas un saber *(sapit)* sobre el cual razona *(consiliatur),* dis-

cutiéndolo en su interior *(animo tractat)* y expresándolo, finalmente, por la palabra. Como el Padre, nuestro entendimiento emite, pues, un verbo; pero él mismo no es emitido por nada. Un ser inteligente es un ser libre: *homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis;* es incluso libre para usar a su entender las órdenes divinas: *Liberum hominem fecit Deus ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo;* precisamente por esto el libre albedrío hace al hombre semejante a su creador: *liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinem factus est.* Se ha reprochado a San Ireneo un «pelagianismo antecedente». Lo cierto es que, como la mayor parte de los Padres griegos, ha insistido fuertemente sobre la importancia del libre albedrío como fundamento de la responsabilidad religiosa y moral, pero jamás ha identificado la gracia con el libre albedrío, como hará Pelagio, y se apoya en San Pablo (*Rom.*, II, 5-8) para justificar su doctrina sobre esta materia. Por lo demás, no hay que olvidar que escribe contra los gnósticos. Ireneo quiere combatir la idea de que los hombres forman clases distintas, como las de «materiales» y «psíquicos», lo cual equivale a cargar a Dios la responsabilidad de lo que estos hombres hacen. Si, como sostiene Ireneo, cada hombre es libre en sus juicios, todo hombre es responsable de ellos. Es cicrto que el pecado ha disminuido nuestra libertad, pero no la ha destruido (IV, 37, 5); así se resuelve el único problema que aquí se halla en litigio: explicar la presencia del mal moral en el mundo, sin comprometer la responsabilidad de Dios.

Sobre la resurrección del hombre, Ireneo nada tiene que enseñarnos aparte de lo que Atenágoras y Taciano nos habían enseñado ya. Por el contrario, su escatología es verdaderamente curiosa. Ireneo describe el fin del mundo como si hubiese leído de antemano un reportaje detallado de él. Ve venir al Anticristo, la Bestia, cuyo número es el 666, ya que Noé tenía 600 años en el momento del Diluvio y la estatua de Nabucodonosor tenía 60 codos de alto y 6 de ancho. El cálculo es sencillo: $600 + 60 + 6 = 666$. Muchos nombres se podrían adaptar a este número, pero no se sabe exactamente cuál será el suyo: Evantas, Lateinos, Titán o algún otro. Devastará el mundo entero, reinará en el Templo tres años y tres meses, después vendrá el último juicio y el fin del mundo, que se producirá cuando éste haya cumplido 6.000 años. En efecto, la creación ha durado seis días, un día de creación equivale a 1.000 años; luego el mundo habrá de durar 6.000 años. Entonces se abrirá un último período de 1.000 años, correspondiente al descanso del séptimo día, durante el cual Cristo reinará con los justos en la Jerusalén regenerada. Al fin de este período, el Hijo conducirá y presentará los elegidos a Dios, su Padre, para que gocen con Él de la felicidad eterna. Sólo entonces el Padre resucitará a los malos, los juzgará y los condenará por toda la eternidad. Tal es, a grandes rasgos, la historia futura de las almas humanas. Al menos, no se puede dudar de que la tendrán, ya que, aunque sean mortales por naturaleza, serán inmortales por voluntad de Dios.

El más célebre de los discípulos de Ireneo, Hipólito, ocuparía quizá un lugar eminente en la historia del pensamiento cristiano si conservásemos aún su tratado, casi enteramente perdido, *Contra los griegos y Platón, o sobre el universo.* Nacido probablemente en Roma, sacerdote y después obispo de una comunidad cismática de esta ciudad, murió exiliado en Cerdeña, tras una vida bastante tormentosa, en 236 ó 237. De lo que nos queda de su obra de exégeta, de teólogo y de apologista, la parte más importante para nosotros es su *Refutación de todas las herejías*, comúnmente citada con el título de *Philosophoumena.* La intención principal del autor es mostrar que, aunque presuman de su entronque cristiano, las sectas heréticas no tienen su origen en la tradición cristiana, sino en las doctrinas concebidas por los filósofos. Él mismo se inspira casi siempre en sus predecesores cristianos, y su doctrina del Verbo es tan embrollada como las de Taciano o Justino, si no más. No sólo habla del Verbo como de un ser engendrado con vistas a la creación, sino que considera su generación como libre y, por consiguiente, como la creación voluntaria de una persona divina por Dios. Compuesta hacia el 230, la *Refutación de las herejías* es contemporánea de la obra de Clemente de Alejandría. Nada mejor que la comparación entre ambas para ver cómo el medio alejandrino, más abierto que el de Roma a las influencias de la filosofía griega, era también más favorable al nacimiento de una especulación verdaderamente metafísica, alimentada no obstante de espíritu cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

GNOSTICISMO: E. DE FAYE, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, París, E. Leroux, 1903; *Gnostiques et gnosticisme*, 2.ª ed., París, E. Leroux, 1925.—L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, 2.ª ed., París, Fontemoing, 1906, t. I, c. XI.—J. P. STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922.—Para una excelente discusión sobre la cuestión en general véase ENRIQUE-CARLOS PUECH, *Où en est le problème du gnosticisme?*, en la *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, núms. 2 y 3, 1934.

MARCIÓN: A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium von fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (en *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV), 2.ª ed., 1924.—E. AMANN, *Marcion*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 2009-2032.

BASÍLIDES: G. BAREILLE, art. *Basilide*, en *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 465-475.

VALENTÍN: L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, pp. 163-170 (en nuestra obra hemos seguido de cerca esta excelente exposición).

IRENEO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, t. VII.—A. DUFOURCQ, *Saint Irénée* (en la colección *La pensée chrétienne*), París, Bloud et Gay, 1905.—F. BEUZART, *Essai sur la théologie d'Irénée*, París, 1908.— M. HITCHCOCK, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914.—F VERNET, *Irénée (saint)*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 2394-2533 (trabajo profundo y extenso; bibliografía después de cada sección).

HIPÓLITO: Texto de los *Philosophoumena* en MIGNE, *P. G.*, t. XVI; el libro I se encuentra también en H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlín, 1879, pp. 551-576.—A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, París, 1906.—E. AMANN, *Hippolyte (saint)*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 2487-2511.

III. La escuela de Alejandría

Durante el siglo III, el centro más activo del pensamiento cristiano es Alejandría. Aun dentro del imperio romano, esta ciudad había conservado la antigua religión de los egipcios, y el templo de Sérapis la dominaba todavía; los cultos romanos se habían añadido al antiguo culto local, sin intentar suprimirlo. Alejandría comprendía, además, una importante comunidad de judíos, tan completamente helenizados que fue preciso traducir para ellos el Antiguo Testamento del hebreo al griego. En este medio había nacido el alejandrinismo judío, cuyo más importante representante había sido Filón. Judíos y cristianos reclaman igualmente como suyo el Antiguo Testamento; por eso se concibe que la exégesis de Filón, cargada de elementos platónicos y estoicos, haya ejercido considerable influencia sobre el pensamiento de los cristianos de Alejandría. Ocupa, respecto de ellos, una posición comparable a la que ocupa Moisés Maimónides en relación con los escolásticos del siglo XIII. Había, en efecto, en Alejandría, junto a los cultos egipcio, romano y judío, una comunidad cristiana y, por consiguiente, un culto cristiano. Los orígenes de dicha comunidad son poco conocidos. Los primeros cristianos llegados de Egipto son gnósticos; allí nació Carpócrates; allí enseñaron también Basílides y. Valentín, y la presencia de herejes autoriza a suponer la de una iglesia. Sea de ello lo que quiera, había ciertamente en Alejandría, hacia 190, una escuela cristiana, cuyo maestro era Panteno († 200), estoico converso, que parece no escribió nada, pero a quien Clemente de Alejandría debe lo mejor de su formación.

Nacido hacia 150 y muerto hacia 215, parece que Clemente se convirtió tempranamente al Cristianismo y viajó, a continuación, para instruirse con diversos maestros. Sólo Panteno le satisfizo plenamente, hasta el punto de que afincó junto a él, enseñó luego en la escuela ilustrada por su maestro y llegó a ser miembro del cuerpo presbiteral de Alejandría. Según parece, no salió de esta ciudad, ni de Egipto, sino para refugiarse en Cesarea de Capadocia, cuando la persecución del 202. Sus obras más importantes son el *Discurso de exhortación a los griegos (Protréptikos,* hacia 195), el *Pedagogo* y los *Strómata (Tapicerías, Variedades).*

El *Discurso de exhortación* o *Protréptikos* es semejante a las obras de Justino, de Taciano y de Atenágoras, que hemos estudiado. Clemente exhorta en él a los paganos a abandonar el culto de los ídolos para volverse al verdadero Dios. Manifiesta a continuación lo absurdo de sus mitos y lo ridículo de sus cultos. Por la crítica que de él han hecho, los filósofos y los poetas griegos han demostrado ya la necesidad de un culto más espiritual que la idolatría, pero únicamente en la palabra de los profetas se encuentra la revelación del verdadero Dios. Puesto que Dios mismo nos ofrece la verdad, ¡cuán grave falta es no aceptarla! Los paganos se niegan a ello bajo el pretexto de que no está bien abandonar la fe de sus padres y el culto de su patria. No es esa la cuestión. Sólo se trata de saber lo que

es verdadero y bueno, para seguirlo. Si un hombre no se considera obligado durante toda su vida a llevar los vestidos ni a tomar los alimentos de su infancia, tampoco hay razón para perseverar toda la vida en lo que se sabe que es un error. Después de haber enumerado los beneficios que Cristo confirió a los hombres, Clemente invita a los griegos a volverse hacia Él como hacia el único maestro de la verdad. La obra es de corte muy oratorio, de estilo más rápido y directo que el de las posteriores, y en ella se advierte con frecuencia la influencia de Justino y Taciano.

Supongamos convertido a nuestro pagano; será preciso reformar sus costumbres: he aquí la tarea del *Pedagogo*. ¿Quién es éste? Los hombres son pecadores, pero el Verbo, para poner límites al pecado, ha asumido las funciones de un pedagogo. Es precisamente el nombre que le conviene; mejor tal vez que el de Doctor, porque un doctor no hace más que iluminar el espíritu, pero un pedagogo mejora el alma enseñando a bien vivir. ¿De quién es pedagogo el Verbo? De todos los hombres, sin distinción. Clemente protesta enérgicamente contra la tesis gnóstica de un conocimiento salvador reservado a una aristocracia de la salvación. Todos los cristianos son iguales ante la salvación, desde el momento en que han recibido el bautismo. Respecto de Dios, tanto los más instruidos como los más humildes no son sino hijos; pero tan hijos de Dios son los más humildes como los más instruidos. Incluso el simple neófito ha sido ya iluminado, puesto que ya ha aceptado la fe; no hay término medio entre la luz y las tinieblas. Así, pues, cuando Clemente habla de una «gnosis» que sería la de los cristianos, no piensa, en modo alguno, en una «gnosis» que estableciera distinción entre una especie de élite religiosa y el resto de los cristianos. Por el contrario, quiere decir que los cristianos son los verdaderos gnósticos y los únicos que tienen derecho a este título. Ciertamente, unos cristianos sabrán más y mejor que los otros, pero no por ello serán más cristianos que los demás. Clemente se atuvo siempre, en este punto, a la sentencia del Evangelio: «Ésta es la voluntad de mi Padre, que todo hombre que vea al Hijo y crea en Él reciba la vida eterna, y Yo lo resucitaré en el último día» (San Juan, VI, 40). Así, pues, sólo se necesita la fe; porque si la fe es en sí misma plena y perfecta, nada le falta. Convendrá recordar estos principios cuando, seguro ya de la suficiencia de esta fe, se entregue el mismo Clemente al placer de filosofar.

El pedagogo es, pues, el Verbo, que enseña a todo hombre que viene a este mundo. Pero ¿cómo enseña? Marción había distinguido entre el Padre, pedagogo justiciero sin bondad, y el Verbo, pedagogo de bondad que ya no ejercía la justicia. Los cristianos saben, por el contrario, que no hay dos dioses y que, por consiguiente, la bondad no debe ser disociada de la justicia. Cierto que es la bondad la que inspira en primer lugar la enseñanza del Pedagogo divino; la solicitud que por nosotros tiene le mueve a educarnos, puesto que el fin que se propone es salvarnos. Pero sabe usar de la severidad y ejercitar la justicia cuando es preciso. El piloto que conduce la nave al puerto se ve, a veces, obligado a navegar contra la borrasca; también el Pedagogo puede educar al discípulo por la tremenda e impo-

nerle la disciplina que le ha de salvar. Una vez establecidos estos principios, Clemente compone para sus lectores un verdadero tratado de moral práctica, para uso de los cristianos de Alejandría. Esta parte de su obra abunda en detalles encantadores y en cuadros aleccionadores sobre las costumbres de su tiempo. Critica a los «omnívoros» de Alejandría, el gusto por el lujo en el mobiliario, en los vestidos e incluso en los perfumes, de que las cristianas de Alejandría parecen haber sido muy ávidas. ¡Al menos, que no elijan perfumes que den jaqueca a los hombres! Si buscamos todas estas cosas para embellecer la vida, sepamos que el Cristianismo se basta para lograrlo. El verdadero saber consiste en conocerse a sí mismo; conociéndose a sí mismo se conoce a Dios, que nos ha hecho; conociéndole, uno se descubre cada vez más semejante a Él, y entonces se es lo suficientemente hermoso para prescindir de adornos. El cristiano es rico; es, incluso, el único rico, porque posee los tesoros del alma, que no pueden serle arrebatados. El cristiano nunca carece de nada, porque su frugalidad es tal que con poca cosa tiene bastante. Clemente acaba su obra mostrándonos al hombre regenerado, que sigue como verdadero discípulo al Pedagogo divino, usando libremente de todo sin ser esclavo de nada. Su divisa es refrenar los deseos contrarios a la razón, ateniéndose a lo sencillo, natural, moderado, cómodo, sin rebuscamientos, conveniente a la salud, a la edad, a la persona, a la figura, a la naturaleza, a las ocupaciones.

Este Cristianismo, igualmente enemigo de los ascetismos doctrinales de la gnosis y del relajamiento moral que algunos de sus representantes se permitían de hecho, es, no obstante, todo lo contrario de un Cristianismo de fachada. Antes bien, puesto que el Cristianismo del verdadero cristiano es interior al alma, por eso mismo puede ser interior a toda forma de vida humana, con la única condición de que se conforme a la razón. En su *Quis dives salvetur?*, Clemente mostrará asimismo que todo rico puede salvarse con tal que las riquezas no se hagan dueñas de su alma, sino sean un instrumento del que use para el bien. ¿Sabiduría griega? Sin duda; pero, más profundamente todavía, sabiduría cristiana. Aun cuando la conducta del cristiano se parece a la del sabio griego, no se inspira en los mismos motivos. No es, pues, la misma. El espíritu de la moral cristiana es el renunciamiento del mundo por amor de Dios. El Cristianismo enseña a sus pobres que son tan ricos como los más ricos, enseña a sus ricos a saberse tan pobres como los más pobres; la moderación totalmente cristiana de la moral de Clemente expresa esta certeza profunda: que la materia de nuestros actos no es la raíz última de su moralidad.

El Verbo es quien ha convertido al cristiano; el Verbo lo ha educado; el Verbo puede instruirle ahora, según la capacidad que el discípulo tenga para ser instruido. Después del Pedagogo de las costumbres, los *Strómata* nos invitan a escuchar al Doctor de la inteligencia. Esta obra es un alegato *pro domo*. Como en toda comunidad religiosa, en la Iglesia cristiana de Alejandría había sabios y simples; muchos simples y pocos sabios. Igual que sus hermanos de religión harán más tarde con Alberto Magno, y con la misma acrimonia, los simples cristianos de Alejandría reprochaban a

Clemente que perdiese su tiempo filosofando. Lo que ellos querían era la «fe sola, completamente desnuda» (I, 43); y no sólo desnuda de filosofía, sino hasta de cualquier especulación, incluso teológica. Para estos primeros representantes de la *sancta simplicitas*, el ejemplo de los gnósticos probaba hasta la saciedad el carácter nocivo de la filosofía; la consideraban —asegura Clemente— como un monstruo terrible. Pensaban, exactamente, que un cristiano debe huir de ella como de todo trato con las fuerzas rebeldes que sostienen, en el seno del universo, la lucha contra Dios.

El principal objeto de los *Strómata* es hacer ver que la filosofía es de suyo cosa buena, porque ha sido querida por Dios. En el Antiguo Testamento (*Éxod.*, XXVIII, 3), Dios habla de hombres cuyo pensamiento es sabio, y a los que Él ha llenado del «espíritu de sentido». Esta fórmula debe interpretarse de dos maneras. Designa, en primer lugar, los sentidos de los artesanos, porque ya se sabe lo perfectos que son el tacto del alfarero, el olfato del perfumista, el oído del músico, la vista del grabador. Pero los que se entregan al estudio tienen también necesidad de un sentido especial, la inteligencia, para comprender las figuras de los poetas, los períodos de los oradores y los silogismos de los dialécticos. Siendo este sentido un don de Dios, lo mismo que la decisión necesaria para educarlo y hacer uso de él, no se puede admitir que la filosofía, obra divina, sea algo malo y condenable ante Dios.

A estas consideraciones responde ordinariamente el adversario que la filosofía debe, no obstante, ser cosa mala, puesto que Dios la ha reemplazado por la fe. Pero esto equivale a entender mal el papel de la filosofía en la historia. Antes de la venida de Cristo existía la ley judía, de la que nadie duda que fue querida por Dios. El Antiguo Testamento preparaba el Nuevo, y el Nuevo no ha abrogado al Antiguo, sino que lo ha completado; se da, pues, aquí continuidad en la Revelación. Por otra parte, existieron griegos sin fe ni ley, pero no sin recursos, ya que tenían, al menos, la razón natural, que no solamente los juzgaba, como dice San Pablo, sino que los preparaba para recibir en su tiempo el Cristianismo, según puede verse leyendo a Platón y a los poetas. La razón griega ha tenido incluso sus profetas, que fueron los filósofos. Sin duda, Dios no habló directamente a los filósofos; no les transmitió una revelación especial, como hacía con los profetas, pero los guiaba indirectamente mediante la razón, que es también una luz divina. Interpretar los hechos de otra manera sería negar que la providencia divina rige el detalle de la historia y de los acontecimientos. Si Dios ha querido la razón, es que es buena para algo. Si ha querido los filósofos, es que, como buen Pastor, ha querido elegir sus mejores ovejas para colocarlas a la cabeza de su rebaño. Los adversarios de la filosofía griega deberían, por otra parte, empezar por entenderse mutuamente. No se puede sostener a la vez que los filósofos hayan entrado a saco en el Antiguo Testamento y que su filosofía sea íntegramente mala. En realidad, toda la historia del conocimiento humano se parece al curso de dos ríos —la Ley judía y la filosofía griega—, en cuya confluencia brota el Cristianismo, como una fuente nueva, arrastrando en su curso aguas

que, desde más arriba, vienen a engrosarlo. Como dice Clemente, hay dos Antiguos Testamentos y uno Nuevo: fórmula decisiva cuyo sentido no se puede urgir más de lo que lo ha hecho el mismo Clemente, pero que lleva el pensamiento de Justino a su más elevado punto de perfección.

La ley para los judíos; la filosofía para los griegos; la ley, la filosofía y la fe para los cristianos. La fe en Jesucristo no ha eliminado, pues, a la filosofía. Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para su justificación; les sigue siendo útil para prepararles a la fe y, cuando la han alcanzado, para profundizar en ella y defenderla. No obstante, observemos que no sería útil sino a condición de mantenerse desde ahora en su puesto. Desde el principio de los *Strómata* (I, 5), Clemente se explica, en esta cuestión, con ayuda de fórmulas y de un juego de imágenes bíblicas, inspiradas en Filón el judío, que han de llegar a ser uno de los temas rectores del pensamiento cristiano medieval. Al prohibirnos que nos detengamos «junto a una extranjera» (*Prov.*, VII, 5), la Escritura nos advierte que usemos de las ciencias profanas sin detenernos en ellas: «Preparan para recibir la palabra de Dios y contienen lo que, en diferentes tiempos, ha sido dado a cada generación para su provecho; pero acontece que algunos, embriagados por el brebaje de las esclavas, han olvidado a su ama, que es la filosofía. Algunos de ellos han encanecido en el estudio de la música, otros en el de la geometría, otros en el de la gramática, y muchísimos más en el de la retórica. Ahora bien, de igual manera que las artes liberales —o, según se dice, enciclopédicas— sirven a la filosofía, que es su señora, la filosofía misma tiene por fin preparar para la Sabiduría. Efectivamente, la filosofía no es más que una aplicación de la Sabiduría, ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas. La Sabiduría es, pues, la señora de la filosofía, del mismo modo que la filosofía lo es de las ciencias que la preceden.» Aquí vemos esbozarse la idea que más tarde se popularizará bajo la fórmula *philosophia ancilla theologiae.* Y Clemente añade la imagen bíblica con que tradicionalmente se ha de ilustrar: «De cuanto acabamos de decir dará testimonio la Escritura. Sara, esposa de Abrahán, era estéril. Como no daba a luz, permitió la unión de Abrahán con una de sus siervas, una egipcia que se llamaba Agar, esperando tener de ella posteridad. La Sabiduría (Sara), que cohabitaba con el fiel —ya que es sabido que Abrahán es el fiel y el justo—, era, pues, todavía estéril y sin hijos en esta primera generación, porque aún no se los había dado a Abrahán; y quería con razón que el justo, que aún había de progresar, se uniese primero a la ciencia del mundo —pues Egipto significa alegóricamente el mundo— para engendrar de ella a Isaac, por voluntad de la divina providencia... Aquel que se ha instruido primero en las ciencias puede, por tanto, elevarse desde ellas hasta la Sabiduría, que las domina, y de donde nace la raza de Israel. De aquí se deduce, en primer lugar, que la sabiduría puede adquirirse por el estudio, puesto que Abrahán lo ha hecho, pasando de las verdades más altas a la fe y la justicia, que son de Dios. Pero también se deduce, por otra parte, por qué Abrahán (el justo) dice a Sara (la Sabiduría): "He ahí a tu sierva; en tus manos está; haz

de ella lo que quieras". Es que sólo retiene de la filosofía del mundo lo que ésta posee de útil. En otras palabras, Abrahán quiere decir ciertamente: tomo la ciencia del mundo porque es joven, y la conservaré; pero a la tuya la honro y respeto como dueña absoluta.» Y concluye Clemente: «Así, pues, digo que la filosofía consiste en la búsqueda de la verdad y en el estudio de la naturaleza. Ahora bien, de la verdad ha dicho el Señor: "Yo soy la Verdad". Y yo añado que esa ciencia —que precede a la paz que se encuentra, por fin, en la ciencia de Cristo— ejercita el pensamiento, despierta la inteligencia y aguza el espíritu para instruirse en la verdadera filosofía, que los fieles poseen gracias a la suprema Verdad.» Una preparación y una ayuda útil, mientras no se desorbite; he ahí lo que es la filosofía para la Sabiduría cristiana. Veamos cómo, con su ayuda, podrá constituirse dicha Sabiduría.

Si la fe y la filosofía fuesen datos heterogéneos, sin raíz común, sería imposible asociarlas. Pero no sucede así. Cada hombre, por el hecho mismo de ser hombre, posee una facultad cognoscitiva *(frónesis)* por la que se distingue de los animales. En cuanto esta facultad puede conocer por sus solas fuerzas los principios primeros e indemostrables, es pensamiento *(nóesis)*; en cuanto razona a partir de tales principios para desarrollar dialécticamente su contenido, es saber o ciencia *(gnosis, episteme)*; si se aplica a los problemas de la práctica y de la acción, deviene arte *(techné)*; cuando, por fin, se abre a la piedad, cree en el Verbo y nos dirige en la práctica de sus mandamientos, sin dejar por eso de ser ella misma; la unidad del pensamiento en sus funciones de creer, dirigir la acción y buscar el saber asegura, pues, la unidad de la Sabiduría, que engloba todas estas actividades.

Precisamente por ser una, la Sabiduría podrá poner orden en la filosofía. Como las Bacantes han hecho pedazos el cuerpo de Penteo, así las sectas filosóficas han roto la unidad natural de la verdad: cada una tiene un trozo y se jacta de poseerla toda entera. De hecho, lo primero que se impone es un trabajo de eliminación. Hay filosofías que el Cristianismo no podrá asimilar, porque son falsas. Por lo demás, la crítica de Clemente es bastante indulgente: «Epicuro —dice en su *Protréptikos*— es el único filósofo a quien yo pasaría en silencio con mucho gusto, porque ¿qué decir de un ateo que coloca el bien supremo en el placer?» No por ello ha dejado Clemente de sacar, a su modo, partido de Epicuro. Todos los textos de San Pablo sobre la necedad de los sabios de este mundo pueden ser canalizados hacia Epicuro y dirigidos contra él. Una vez eliminado el malvado, hay que elegir entre el resto. El término «filosofía» no designa ninguna doctrina particular, ni siquiera la de Platón o la de Aristóteles, con preferencia a la de Epicuro, sino más bien esa enseñanza de la justicia y de la piedad en que convienen escuelas por lo demás muy diversas. La fe cristiana obra, pues, como un principio de selección que permite no retener de cada doctrina sino aquello que contiene de verdadero y de útil. Los dos maestros por excelencia serán Pitágoras, hombre iluminado por Dios, y Platón, cuya filosofía se orienta

toda a la piedad. En cuanto a los estoicos, su teología es falsa, ya que conciben a Dios como corporal e inmanente al mundo; pero su moral tiene mucho de bueno y no debe dejarse de utilizar. La filosofía así concebida sería una especie de eclecticismo orientado por la fe, que es señora de la filosofía, igual que ésta lo es de las artes liberales.

El Dios de Clemente no es menos incognoscible que el de los demás teólogos griegos; como Platón y Filón lo habían exaltado por encima del ser, Clemente lo coloca, en su *Pedagogo* (I, 8), más allá del uno y por encima de la Unidad misma. Esto era sobrepasar de antemano, bajo el influjo del misterioso Hermes Trismegisto, la meta a que había de llegar Plotino. Sólo conocemos a Dios por su Hijo. Sabiduría y poder del Padre, el Verbo (*Logos*) es eterno como él y le es consustancial. Sin ser aún perfectamente clara, la teología del Verbo enseñada por Clemente señala un notable progreso respecto de la de los Apologistas. Este Hijo, o Verbo, que el Padre profiere sin separarse de Él, es a la vez Aquel por quien ha sido creado el mundo, su providencia y la fuente de luz para las inteligencias que en él se encuentran. Creado por Dios a su imagen, el hombre está dotado de un alma cuya esencia es más pura que la de los otros animales. Por desgracia, el estado de los textos no permite precisar la psicología de Clemente, ni siquiera lo que pensaba concretamente de la espiritualidad del alma, o la manera como concebía su inmortalidad. Por el contrario, destacando tan fuertemente como sus predecesores la existencia y el poder del libre albedrío, se muestra mucho más explícito que ellos en lo tocante a la necesidad y el papel de la gracia. Estos dos principios son causas concomitantes de los actos moralmente buenos y útiles para la salvación.

Así, pues, la obra de Clemente se presenta como una profundización y un enriquecimiento de la de Justino. Una sola filosofía verdadera, cuya fuente es «la filosofía según los hebreos», o «filosofía según Moisés», en la cual se han inspirado los griegos, y que nosotros, por nuestra parte, volvemos a encontrar simultáneamente en sí misma y en los griegos. Ciertamente, la doctrina de Jesucristo basta para salvarnos; pero la filosofía puede servir de ayuda para llevar a los hombres a dicha doctrina y para profundizar en su sentido, una vez que la hemos abrazado. Si se puede hablar de una «gnosis cristiana», es precisamente a propósito de esta fe que florece en filosofía, como un árbol en flores y frutos. No hay tres clases de hombres: paganos, fieles y gnósticos; sólo hay dos: paganos y fieles, incluyendo en estos últimos a los únicos gnósticos dignos de tal nombre. Expresemos lo mismo mediante un apólogo (*Strom.*, VII, 15). Hay acebuches y olivos —paganos y cristianos— porque Dios así lo quiere. El filósofo pagano es un acebuche; consume poco alimento, pero apenas da fruto. Viene un hortelano y le injerta un tallo de olivo; este árbol necesitará más alimento, pero producirá aceite. Dios es el hortelano que injerta la fe en la razón del hombre. Unos son injertados en corona, es decir, superficialmente, como cuando se introduce un vástago entre la corteza y la madera: son aquellos que aprenden el catecismo y no pasan de ahí.

Otros son injertados a púa: se hiende la madera y se introduce allí el injerto; así penetra la fe en un espíritu filosófico y llega hasta la medula de su pensamiento. Un tercer grupo exige tratamiento más enérgico: son los herejes. El hortelano los injerta por aproximación: corta dos ramas, les quita la corteza y la albura para poner la medula al descubierto y después las ata juntas para mantenerlas, a la fuerza, en contacto. Pero el mejor injerto es el que se hace en escudete. Se quita una yema con su trozo de corteza y se sustituye por una yema del árbol que se quiere injertar. Éste es el injerto cuyo producto es el gnóstico digno de tal nombre. El ojo de la fe reemplaza, por decirlo así, al ojo de la razón natural y el filósofo ve, desde ese momento, con aquél. Entonces nacen del alma los frutos excelentes que ella llega a ser capaz de producir, y no solamente los del conocimiento, sino también los de la virtud: temor de ofender a Dios, esperanza de unirse a Él un día y arrepentimiento de las faltas que nos apartan de Él. La templanza o dominio de sí mismo se une a la paciencia para soportar los males de esta vida, siendo el amor o caridad la raíz secreta de ambas. ¿Cómo había de ser de otro modo, si Dios es amor y la fe no es más que la vida de Dios en nosotros? El gnóstico perfecto y el cristiano perfecto son una misma cosa.

Por la amplitud de su obra y la profundidad de su genio, Orígenes sobrepasa con mucho a los pensadores que hemos estudiado hasta ahora. Sus contemporáneos apreciaron justamente su grandeza, y las investigaciones históricas modernas han multiplicado los motivos que tenemos para admirarlo. Nació hacia el año 184, en Egipto, y muy probablemente en Alejandría, de padre convertido al cristianismo; se instruyó primero con Clemente de Alejandría, y estudió probablemente a continuación filosofía con Ammonio Saccas, que fue también maestro de Plotino. Habiendo abierto una escuela y enseñado a su vez, comenzó a escribir hacia el 218. Tras un viaje a Roma por el 221, salió para Grecia en el 230. Durante este último viaje Orígenes fue ordenado sacerdote. Se retiró en seguida a Cesarea, y allí fundó una escuela y una biblioteca. Numerosos discípulos se apiñaban junto a él, atraídos por la brillantez de enseñanza y la entrega sin reservas del maestro. Detenido y atormentado en el año 250, cuando la persecución de Decio, parece que murió en Tiro el 253, a consecuencia de los sufrimientos padecidos. La carrera de este gran teólogo no se halla libre de tropiezos. Dotado de un genio especulativo atrevido, e incluso aventurero, hizo el papel de pionero en muchos terrenos aún mal explorados, razón por la que es de excusar que se haya extraviado algunas veces. La apasionada violencia de sus convicciones se manifiesta en su decisión de mutilarse para seguir a la letra el precepto de vivir eunuco. Sólo nos queda una pequeña parte de su inmensa obra. De lo que de ella nos ha sido conservado, la historia de la filosofía debe retener especialmente su refutación de Celso (*Contra Celsum*) y, sobre todo, su tratado *De los principios (Peri Archón*, o *De principiis)*. Esta obra sólo se conserva completa en la traducción latina de Rufino. Comparándola con los fragmentos, bas-

tante numerosos, del texto griego que aún subsisten, se observa que dicha traducción no es, en modo alguno, irreprochable. En los pasajes peligrosos fuerza algo el texto en favor de la ortodoxia, pero, gracias a los ensambles que permiten otros escritos de Orígenes, resulta posible y legítima su utilización.

El tratado *De los principios* se dirige a dos clases de lectores: los que, poseyendo ya la fe, desean profundizar en el estudio de las Escrituras y de la tradición cristiana, y los simples filósofos, los herejes y hasta los enemigos declarados de la fe. Los principios que pretende enseñarles son los de la verdad cristiana: Dios, el mundo, el hombre y la Revelación. Orígenes es, pues, un cristiano que se dirige primero a cristianos, pero desea, si es posible, persuadir también a los infieles. Si habla primera y principalmente a los fieles, es porque, si bien todos convienen en reconocer la palabra de Cristo como fuente de la verdad salvadora, no todos están siempre de acuerdo sobre el sentido que se debe dar a esa palabra. Para poner término a tales divergencias hay que apelar a la tradición, pero es preciso consultar también a aquellos cristianos que, además de la fe común a todos, han recibido del Espíritu Santo los dones de ciencia y sabiduría. Orígenes acusa aquí sensiblemente un aristocratismo que ya existía —aunque más discretamente, dígase lo que se quiera— en Clemente de Alejandría. Un texto del *Contra Celsum* (VI, 13) permite ver cómo, en el pensamiento de Orígenes, esta distinción tenía por fundamento la enseñanza de San Pablo: «La Sabiduría divina, que es distinta de la fe, es el primero de los llamados carismas de Dios; después viene el segundo, llamado conocimiento *(gnosis)* por los que saben exactamente estas cosas; y el tercero —puesto que es necesario que hasta los más simples se salven, si son todo lo piadosos de que son capaces— es la fe. Por eso ha dicho San Pablo: 'A unos será dada por el Espíritu la palabra de sabiduría, a otros la de conocimiento, a otros, por fin, la fe en el mismo espíritu'» *(I Corinth.*, XII, 8-9). Así, pues, todos los cristianos creen las mismas cosas, pero no de igual manera. El hombre se compone de un cuerpo, un alma y un espíritu. Del mismo modo, la Iglesia se compone de simples fieles que se atienen a la fe desnuda en la verdad del sentido histórico de las Escrituras; de cristianos más perfectos que, gracias a la interpretación alegórica de los textos, alcanzan la «gnosis», es decir, un conocimiento que equivale a una unión, según el sentido bíblico de la palabra «conocer» *(In Joan.*, XIV, 4, 17), y, por fin, de cristianos más perfectos aún, que alcanzan el sentido espiritual de las Escrituras y, por una contemplación superior *(theoria)*, descubren ya en la misma Ley divina una sombra de la felicidad futura.

Dios es uno, simple, inefable y perfecto. Su naturaleza es inmaterial, porque lo que es perfecto es inmutable, y lo inmutable es por definición inmaterial. Por eso no podemos representárnoslo tal como es, ya que su naturaleza trasciende a la vez la materia y los espíritus como el nuestro, encerrados en la prisión del cuerpo. El hecho de que Dios sea Padre, Verbo y Espíritu Santo, no impide que sea uno; pero Orígenes se em-

brolla en el problema de las relaciones entre las personas divinas. En su pensamiento subsiste todavía una cierta subordinación del Verbo y del Espíritu Santo al Padre. Es difícil reducir a unidad las numerosas explicaciones sucesivamente aventuradas por un exégeta que, en cada caso particular, se esfuerza por explicar un texto escriturístico distinto (por ejemplo, *Prov.*, VIII, 22-31). Sin embargo, del conjunto de estas explicaciones se desprende con bastante claridad lo siguiente: por una parte, Orígenes afirma sin reticencias la absoluta coeternidad, con el Padre, de un Verbo increado y, por consiguiente, Dios como el Padre; por otra parte, aunque se muestra firme al definir por sí mismo la relación del Verbo al Padre, Orígenes tiende a subordinar el Verbo al Padre cuando intenta definir el papel del Verbo en la creación. La dificultad es inherente al problema, puesto que se trata de considerar al Verbo como un intermediario. Orígenes habla entonces del Verbo como de un «Dios» primogénito de la creación, que engendrará después de él otros verbos y, consiguientemente, otros dioses. Éstos serán las naturalezas racionales, cada una de las cuales se encuentra, respecto al Verbo, en la misma relación en que el Verbo está respecto a Dios. No se puede menos de pensar aquí en Plotino, condiscípulo de Orígenes en la escuela de Ammonio Saccas.

Dios ha creado el mundo de la nada por su Verbo, en quien están las formas vivientes de todas las cosas. Su bondad ha querido producir el mundo según su sabiduría, y su poder lo ha producido hasta en la materia. Por otra parte, es absurdo imaginar un Dios eternamente ocioso, que decidiese de repente crear. ¿Cómo concebir, por lo demás, un omnipotente que no hiciese uso de su poder? Y ¿cómo conciliar un cambio semejante con su inmutabilidad? El mundo ha sido, pues, creado desde toda la eternidad, es decir, es eternamente producido en el ser por la omnipotencia divina. Eterno en su duración, este mundo es, sin embargo, limitado en el espacio, porque Dios lo hace todo, como dice la Escritura, *in pondere et numero* y, por consiguiente, con una medida y un número definidos. Cierto que el *Génesis* atribuye un comienzo al mundo en que vivimos. Esto es literalmente exacto; pero nuestro mundo no es el primero ni el último. Ha habido otros antes que él y habrá otros después de su destrucción final, y así indefinidamente.

Creado por Dios con suprema sabiduría, este mundo en que vivimos es como una manifestación del Verbo. Comprendido en el Padre, el Verbo conoce todo lo que es el Padre, y en virtud de este conocimiento produce Él mismo libremente esos otros verbos de que antes hemos hablado. Estas criaturas de un Dios espíritu y libre eran también espíritus y libres. A su libertad se debe que el mundo tenga una historia. Obras nacidas de una pura bondad, que es simple, una y perfectamente semejante a sí misma, dichos espíritus fueron creados iguales entre sí. Usando entonces de su libre albedrío, algunos de ellos se adhirieron a Dios con más o menos fuerza, mientras que otros se apartaron más o menos completamente de Él. Los diversos grados de esta fidelidad o de esta caída señalan con exac-

titud la jerarquía de los espíritus que pueblan actualmente el universo: desde las jerarquías angélicas más elevadas hasta llegar a los ángeles, ya menos puros, que regulan los movimientos de los astros, y después a los hombres, espíritus encerrados en cuerpos, cada ser ocupa el lugar que libremente ha escogido. Las almas humanas están, pues, aprisionadas en sus cuerpos a consecuencia de su deserción inicial; pero según esta doctrina —igual que en las de Platón y de Plotino (y probablemente de Ammonio Saccas)—, tales almas pueden hacer un esfuerzo para liberarse de su prisión y recobrar su condición primera. En efecto, originariamente no eran almas, sino espíritus puros, a quienes nada destinaba a venir más tarde a animar cuerpos. En la palabra alma *(psyché)* Orígenes distingue la raíz, que significa «frío», «*psychron*».

Se ha dicho muy bien (G. Bardy) que las almas no son, para él, más que «espíritus enfriados». Su historia personal es la de sus esfuerzos para recuperar su calor y su luz primitivos. De creer a San Jerónimo *(Epist.*, 124, 4), Orígenes llegó a admitir que las almas pueden degradarse más todavía y, como en la metempsícosis pitagórica, pasar de un cuerpo humano a cuerpos animales; pero en sus propios textos no se encuentra pasaje alguno que permita atribuirle esta doctrina.

El problema del origen del alma le resulta misterioso. Como San Agustín, estima que la enseñanza de la Iglesia nos deja en libertad para elegir entre las dos hipótesis de su transmisión por los padres o de su introducción desde fuera. La inmaterialidad del alma humana se manifiesta claramente por el hecho de que es capaz de conocimiento intelectual, cuyo objeto es, de suyo, inmaterial. Para lograr la liberación hacia la cual debe tender, el alma ha de elevarse primero, gracias a la dialéctica, del conocimiento de las cosas sensibles al de las verdades intelectuales y morales. Algunos espíritus se contentan con esto; pero eso no es sino ver aún a la luz del sol, no es ver esta misma luz. Sólo aquellos cuyas almas son iluminadas por una virtud divina y calentadas por sus rayos pueden verla.

De la misma manera que fue causa inicial de su caída, el libre albedrío del hombre es el agente principal de su regeneración. Es innegable que el hombre sigue siendo un ser libre. Los seres inanimados, como las piedras, son movidos por otro; los animados, por el contrario, tienen en sí mismos el principio de su crecimiento, en el caso de las plantas, y, en el de los animales, el de sus propios movimientos. Entre los animales hay algunos que son movidos desde dentro por sus sensaciones o sus imágenes; pero el hombre está dotado, además, de una razón cuyos principios le permiten juzgar sus imágenes y sus sensaciones. Cada uno de nosotros puede constatar que los juicios de la razón son libres, no en el sentido de que podamos negarlo o afirmarlo todo indistintamente, sino al menos en el sentido de que sabemos que somos nosotros mismos los autores responsables de ellos. Soy yo, en efecto, quien quiero, actúo y juzgo. Sin duda son muchas las influencias, buenas o malas, que pueden actuar so-

bre mí para inclinar mi querer; pero, en definitiva, soy yo la causa de mi decisión.

Como se ha visto, esta libertad fue la primera ocasión del mal, pero también era y sigue siendo la condición necesaria del bien. La posibilidad de no elegir a Dios es correlativa de la de elegirle. Prosigamos: tal aptitud de preferir el bien o el mal es absolutamente indispensable para que el bien pueda llegar a ser, en verdad, nuestro bien. Ahí se encuentra, pues, la raíz de nuestra regeneración. Aprisionada en el cuerpo, en el que la ha precipitado su falta, el alma no ha perdido todo recuerdo de su existencia anterior. Es, por naturaleza, un espíritu hecho a imagen y semejanza de Dios, capaz, por consiguiente, de conocerle al conocerse a sí misma, y de conocerle cada vez mejor a medida que recobra, por la ascesis y la purificación, la semejanza de Dios que parcialmente había perdido. Todo hombre es ayudado poderosamente por la gracia de Cristo en esta tarea. El alma de Cristo es la única que descendió a un cuerpo humano sin haber perdido nada de la semejanza divina. Esta alma de Cristo sigue siendo esencialmente el Verbo, que se ha encarnado para salvarnos y que ha ofrecido verdaderamente su alma para rescatar del Demonio los derechos que éste tenía sobre nosotros a consecuencia del pecado. De ese sacrificio deriva la gracia, socorro puramente gratuito y causa principal de nuestra regeneración, pero con la cual, sin embargo, debe cooperar nuestro libre albedrío, a fin de que esta regeneración sea nuestra.

El sacrificio de Cristo es punto de partida no sólo para la salvación del hombre, sino también para la de los ángeles, e incluso, en cierto sentido, para la de todo el universo. Si la doctrina de Orígenes se asemeja, por su aspecto general, a una cosmogonía gnóstica, difiere radicalmente de ella por el optimismo cristiano que la inspira. El mundo de Orígenes no es obra de un demiurgo inferior que trabaja sobre una materia mala. Ya lo hemos dicho: Dios mismo lo ha creado todo, incluso la materia, por pura bondad. La materia es, pues, buena, aunque sea malo para un espíritu dejarse encerrar en ella. Por lo demás, el cuerpo del hombre no es sólo la prisión de su alma; es también para ella un medio de regeneración, sobre el cual se apoya en cierto modo, por la ascesis, en su esfuerzo por liberarse de él. Cuando el mal haya llegado al límite que Dios le ha fijado, el mundo será destruido por un diluvio de agua o de fuego. Vueltos otra vez puros espíritus, los justos serán elevados al rango de los ángeles y los malos descenderán al de los demonios. Todas las cosas serán entonces sometidas a Cristo, y por Él a Dios, su Padre, restableciéndose finalmente el orden primitivo de la creación.

Finalmente es, sin duda, mucho decir. De los fragmentos de nuestro mundo destruido Dios hará otro, y después de éste, otros más, cuya historia dependerá, en cada caso, de las decisiones libres de los seres racionales que se encuentren dentro de esos mundos. Algunos textos de Orígenes hacen pensar que los mismos espíritus creados habitarán estos universos sucesivos y participarán en su historia, unos guardando su rango durante tres o cuatro mundos, para perderlo después, otros conservándolo sin

decaer, otros perdiéndolo en seguida. Entonces habría que admitir que Cristo vuelve a empezar, sin jamás acabarla completamente, la obra de la Redención. Sin embargo, parece más bien que Orígenes pensó que se va realizando un lento progreso de mundo en mundo y que el mal desaparecerá algún día, eliminado por el bien. Así percibimos, de manera confusa, un fin verdaderamente último de los tiempos, en el que todo estará tan bien fijado en el orden, que Orígenes invita al lector a decidir por sí mismo si se debe creer que aún quedarán demonios y condenados separados de Dios por toda la eternidad.

Esta historia del mundo es sólo una parte de la vasta doctrina teológica de Orígenes. Nos ofrece el interés de representar con bastante exactitud la versión cristiana de una visión del universo, cuya versión pagana puede leerse en las *Enéadas*, de Plotino. La influencia de la doctrina de Orígenes fue considerable. Las aventuradas tesis que contenía fueron objeto de reiterados ataques, como los de Metodio de Olimpo († 311), Pedro de Alejandría († 312), San Epifanio (en su *Panarion*, escrito hacia el año 375) y, más tarde aún, Teófilo de Alejandría, que reunió un concilio para someter a juicio su doctrina, cuya condenación obtuvo. Pero no le faltaron defensores. Entre los latinos, San Jerónimo ha hecho un elogio entusiasta de Orígenes; y los grandes Capadocios, cuya actitud vamos a definir, han sabido rectificar su doctrina, como convenía hacerlo, sin regatearle su admiración.

BIBLIOGRAFÍA

FILÓN EL JUDÍO: J. MARTIN, *Philon*, París, Alcan, 1907.—É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2.ª ed., París, J. Vrin, 1924.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, t. VIII y IX. Edición crítica por O. Stählin, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*, 3 vols., I, *Protreptikos, Paedagogus;* II, *Stromata* (libros I-VI); III, *Stromata* (libros VII-VIII), *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Quis dives salvetur, Fragmenta*, 1909.—E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, 2.ª ed., París, Leroux, 1906.—W. CAPITAINE, *Die Moral des Clemens von Alexandrie*, Paderborn, 1903.—A. DE LA BARRE, *Clément d'Alexandrie*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 137-199.—Textos escogidos, traducidos y comentados, en G. BARDY, *Clément d'Alexandrie* (Les moralistes chrétiens), París, Gabalda, 1926.—CL. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique, introduction et traduction*, París, Éd. du Cerf, 1943.

ORIGENES: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, t. XI-XVII. Ediciones críticas del *Contra Celsum*, por P. KOETSCHAU, en *Die griech. christl. Schrifts. der drei ersten Jahrh.*, t. I y II; del *De Principiis*, t. V.—J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, París, 1884.—Textos escogidos, traducidos y comentados, en F. PRAT, *Origène, le théologien et l'exégète*, París, Bloud, 1907.—E. DE FAYE, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vols., París, E. Leroux, 1923-1929 (menos útil que la obra de J. Denis, a pesar de ser ésta más antigua).—G. BARDY, *Origène*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol cath.*, t. XI, col. 1489-1565 (excelente); *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, París, Desclée, 1925.—R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène*, París, G. Beauchesne, 1935.—Sobre la historia de la doctrina véase G. FRITZ, *Origénisme*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 1566-1588.

IV. De los Capadocios a Teodoreto

A partir del Concilio de Nicea (325), aventuras doctrinales como las que acabamos de contemplar se hacían mucho más difíciles. Reunido para dar normas sobre la controversia trinitaria provocada por la doctrina de Arrio, el Concilio había definido la doctrina de la Iglesia en un símbolo que interesa conocer, porque delimita el marco dentro del cual tendrá que mantenerse desde ahora el pensamiento cristiano: «Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso *(pantokrátora)*, que ha hecho *(poieten)* todas las cosas visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito del Padre, es decir, de la sustancia *(ousías)* del Padre, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado y no hecho, consustancial *(omoousion)* al Padre, por quien todas las cosas han nacido *(ta panta egéneto)*, las que están en el cielo y las que están sobre la tierra; que por nosotros y por nuestra salvación descendió y se encarnó, sufrió y resucitó al tercer día, subió a los cielos y viene a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. En cuanto a aquellos que dicen que ha habido un tiempo en que no existía, o que no existía antes de ser engendrado, o que nació de la nada, o que es de otra hipóstasis o de otra sustancia *(hypostáseos è ousías)*, o que el hijo de Dios es creado *(ktiston)* o mudable, o sometido a cambio, a ésos, la Iglesia católica los anatematiza.»

Después de esta declaración, las especulaciones sobre el Verbo no podían ya consistir más que en comentarla o en oponerse a ella por una herejía conscientemente aceptada como tal. Ésa es la razón de que, con respecto a la investigación filosófica, los teólogos griegos postnicenos se muestren, al principio, más desconfiados que sus predecesores. Sin embargo, los escritores cristianos del siglo IV se mantienen en contacto directo con la cultura griega clásica, a la que siguen debiendo su primera formación intelectual. A veces la juzgan con tanta severidad únicamente porque ellos mismos tienen que defenderse contra su influencia. Eusebio de Cesarea, nacido hacia el año 265 en Cesarea, de Palestina, y muerto como obispo de esta ciudad en el 339 o 340, es más historiador que filósofo. No obstante, además de su *Crónica* de la historia universal y su célebre *Historia eclesiástica*, ha dejado una obra apologética considerable, especialmente su *Preparación evangélica* y su *Demostración evangélica*, justificaciones de la religión cristiana contra los paganos. Eusebio quiere mostrar a los paganos que un cristiano puede saber tanto como ellos. Resulta, quizá, un poco pesada la lectura de este libro, atiborrado de textos y citas de todas clases; pero a través de esa inmensa erudición se hace patente una idea: el real parentesco que existe entre la verdad cristiana y lo mejor de la filosofía griega. Entiéndase bien que se trata, sobre todo, de Platón. Eusebio no descuida recordar que, en casi todas las cuestiones, Platón ha degradado su propia verdad por haberla mez-

clado con algún error; pero al mismo tiempo da fe de que, por otra parte, y gracias a lo que de la obra mosaica tomó'Platón, admitió prácticamente el mismo Dios que Moisés; que presintió el dogma de la Trinidad; concibió la creación —en su *Timeo*— casi igual que la había descrito la Biblia; reconoció la existencia y el papel de las ideas del Verbo, y enseñó la inmortalidad del alma como los cristianos. Observemos, por lo demás, que con Eusebio alcanzamos la época en que, cuando un escritor cristiano nombra a Platón, hay que entender frecuentemente a Plotino († 270), o incluso, a través de Orígenes, la doctrina de Ammonio Saccas, maestro de Orígenes y de Plotino, cuyo pensamiento, desgraciadamente, sólo nos es conocido a través del de estos dos ilustres discípulos.

También en la escuela de Cesarea de Capadocia, fundada por Orígenes después de su huida de Alejandría, estudió al principio Gregorio Nacianceno, a quien se llama con frecuencia Gregorio el Teólogo (329-389). Continuó luego sus estudios en Atenas, junto con uno de sus condiscípulos de Cesarea, que un día sería San Basilio. Parece que Gregorio prolongó bastante tiempo su estancia en Atenas para enseñar allí, a su vez, elocuencia. Recibió el bautismo hacia 367, con ocasión de su regreso a Cesarea. Ordenado sacerdote y elevado después al episcopado, sin haber ambicionado, según parece, ninguna de esas dignidades, siguió siendo siempre orador, escritor, poeta, enemigo de las responsabilidades de la vida pública, orientado hacia la vida interior, la ascesis y la contemplación. Su nombre honorífico —Gregorio el Teólogo— lo debe a un grupo de cinco sermones (XXVII-XXXI) entre los cuarenta y cinco que conservamos de él, y que se designa con el título especial de *Discursos teológicos* (en el 380). Contienen una exposición del dogma de la Trinidad que se ha hecho clásica en la historia de la teología cristiana y nos ilustran sobre la situación intelectual de los cristianos en la época en que fueron pronunciados.

Al hablar de los Padres de la Iglesia, nos preocupa principalmente el uso que hicieron de la filosofía para definir el dogma; y corremos peligro de olvidar a sus adversarios, que, en la misma época, se esforzaban, por el contrario, en utilizar la fe cristiana para nutrir su filosofía. Parece que la herejía de Arrio nació, en gran parte, de este deseo de ceñir la religión a los límites de la razón. Gregorio Nacianceno y Basilio se encontraron frente a una actitud análoga a la de los deístas del siglo XVII: una racionalización del dogma cristiano realizada espontáneamente por espíritus sensibles al valor explicativo de la fe cristiana, pero preocupados por reducir los misterios que ésta contenía a las normas del conocimiento metafísico. El prurito de racionalidad, patente siempre en el arrianismo, contribuyó en mucho a su inmenso éxito, y no debe olvidarse que lo que se ventilaba en la lucha que contra él entablaron los Padres era nada menos que la misma fe cristiana. Se hallaba en litigio si la metafísica absorbería al dogma o si el dogma absorbería a la metafísica. Gregorio Nacianceno se enfrentaba precisamente con un adversario excepcional: el arriano Eunomio († hacia 395). Para este jefe de secta, y para sus discí-

pulos, el mundo dependía de un Dios único, al que concebían como siendo esencial y supremamente esencia, sustancia o realidad *(ousía)*. Totalmente simple, esta esencia divina excluye toda pluralidad de atributos. Todo lo que se puede decir de ella es que es absolutamente. Igual que en la doctrina de Arrio, el Dios de Eunomio está caracterizado, ante todo, por esa necesidad de ser que ya definía a la *ousía* de Platón. Así, pues, se le deberá pensar, antes que nada, como «no devenido» o «no engendrado», es decir, como gozando del privilegio único de la «innascibilidad». De aquí se infiere, naturalmente, esta consecuencia: el Verbo, que es el Hijo, por haber sido engendrado, es enteramente desemejante *(anomoios)* al Padre, y no, en modo alguno, consustancial *(homoousios)* a Él. De manera análoga al demiurgo del Timeo, que ha hecho los dioses y los ha hecho eternos, el Dios de Eunomio bien ha podido hacer del Hijo un Dios adoptivo; además, lo ha asociado de antemano a su propia divinidad y a su propia gloria; pero no ha podido realizar la contradicción de que el engendrado fuese consustancial al innascible. Con frecuencia se reprochan a Eunomio los «sofismas» de que echaba mano para ponerse a tono con el dogma. Esto quizá sea equivocarse acerca de sus intenciones. Eunomio no pretendía captar el misterio mediante una fórmula preocupada por definirlo y situarlo, sino llevar el misterio al plano de lo inteligible. Desde este punto de vista, su lógica era correcta. Si el Hijo es consustancial al Padre, el Padre se ha engendrado a Sí mismo, y el innascible ha nacido de Sí mismo. Como los dialécticos del siglo XII, Eunomio no cometía más error que el de tratar el misterio con procedimientos lógicos: Si ha nacido —decía del Hijo—, antes de nacer no existía. En vez de hablar del Dios cristiano en la lengua de Platón, Eunomio hacía del demiurgo de Platón el Padre del Verbo cristiano.

Así se comprende mejor uno de los rasgos más constantes de la actitud de Gregorio Nacianceno y el sentido de su obra. En el admirable *Sermón XXXVI*, titulado *Sobre sí mismo*, en que intenta explicarse por qué los oyentes de Constantinopla se apiñaban alrededor de su púlpito, Gregorio alega como razón principal que, en un tiempo en que la filosofía lo invade todo, él se contenta con acudir a las fuentes de la fe. Lo que falta a los filósofos, a los sofistas y a los sabios de su tiempo es, precisamente, el don de la sabiduría. Y cuanto más aligeren la barca, mejor flotará. Volver a las costumbres y a la fe de los cristianos: he ahí el verdadero remedio. Con avisos del mismo tenor a los filósofos, abre Gregorio, en el *Sermón XXVII*, la serie de sus *Theologica*. Dirigiéndose a los eunomianos, les conjura a que vuelvan primero a la simplicidad de la fe; pero sólo podrán conseguirlo si previamente purgan sus vicios y se entregan a la meditación de las Escrituras, no para juzgarlas y criticarlas como filósofos (XXVII, 6), sino para someterse a ellas. A pesar de esto, Gregorio no renuncia a filosofar, por su parte. Antes al contrario, reclama el derecho a discutir sobre el mundo o los mundos, sobre la materia, sobre el alma, sobre los seres racionales, los bienes y los males, sobre la resurrección, el juicio, los sufrimientos de Cristo, los premios y castigos. Nada

más legítimo, siempre que se haga con moderación y después de haberse instruido en las Escrituras, para instruir luego en ellas a los demás. Tal es, en efecto, la teología *(Sermón XXVIII);* no la de esos «teólogos profanos» para quienes no hay barreras, sino la de los cristianos, que siempre se expresan con prevención ante la incomprensibilidad de Dios.

Apoyándose a la vez en las Escrituras y en la razón, Gregorio establece primero, contra Epicuro, que Dios no es un cuerpo y no está circunscrito por lugar alguno; después, excusándose porque parece que él mismo cede a la manía de disputar de todo lo que hacía furor en su tiempo *(Sermón XXVIII,* 11), se dedica a exponer punto por punto la noción cristiana de Dios, al menos tal como puede concebirse a la luz de lo que Dios mismo nos enseña de Sí. Porque ahí está lo esencial y como el punto de partida de la filosofía (XXVIII, 17): si, según enseñan los filósofos, Dios es incomprensible, nuestra única oportunidad de conocerle es instruirnos primero en lo que Él mismo nos dice de Sí. Sólo partiendo de aquí consiente Gregorio en especular; pero una vez provisto de esa garantía, lo hace sin escrúpulos. La existencia de Dios es cognoscible a partir del orden del mundo, cuya existencia y disposición no encuentran explicación razonable en el azar. Es, pues, necesario admitir un Logos para dar razón de dicho orden. Aunque así podamos saber que Dios existe, no podemos saber lo que es. Este secreto que le envuelve nos enseña la humildad; pero nos incita, sin embargo, a la investigación. Ciertamente sabemos de antemano que nuestros esfuerzos resultarán vanos en gran parte. El cuerpo del hombre se interpone entre su alma y Dios. Imágenes sensibles se entremezclan inevitablemente con los conceptos que nos formamos de Él, y hacen imposible concebirle tal cual es. Lo más útil que podemos hacer para acercarnos a lo que sería un conocimiento propio de la naturaleza divina consiste en negar de Dios todo cuanto encierra manifiesta imposibilidad de serle atribuido. Ya hemos dicho que Dios no es un cuerpo, ni siquiera tan tenue como el éter, puesto que es simple; pero tampoco es luz, sabiduría, justicia o razón, al menos en el único sentido distinto que estos términos pueden ofrecernos. Los atributos que más nos acercan a un conocimiento positivo de Dios son, exclusivamente, aquellos que le determinan como ser: la infinitud y la eternidad. Como Él mismo dijo a Moisés, Dios es el Ser. Gregorio Nacianceno tuvo el gran mérito de dar a esta noción toda la positividad que le había de reconocer el pensamiento cristiano del medievo. Usando una fórmula que vulgarizará Juan Damasceno, Gregorio compara a Dios con un «océano de realidad *(pélagos ousías),* infinito y sin límites, enteramente libre de la naturaleza y del tiempo». Todas esas nociones, actualmente familiares para quien conozca, por poco que sea, la teología natural de cualquier autor cristiano, fueron reunidas y formuladas por vez primera en un lenguaje elegante y con términos accesibles a todos. Pero Gregorio se detiene siempre respetuosamente ante el umbral del misterio. ¿Cómo puede haber engendrado el Padre y cómo puede el Hijo haber sido engendrado? Lo ignoramos. Demuestra cierta ingenuidad quien se empeña, igual que Euno-

mio, en reducir el misterio a la lógica. El Padre —dice— ha engendrado un existente o un no-existente, y así sucesivamente. ¡Vanas cuestiones! ¿Acaso no se limitan a representar la generación del Verbo por el Padre como la de un hombre por otro? Nada más frívolo que este proceder. Por tanto, el hecho de que Gregorio emplee términos filosóficos para describir el misterio no significa, en modo alguno, que pretenda aclararlo y, finalmente, disiparlo. Como dice A. Puech con toda razón, «Gregorio es profundamente cristiano. Aunque ciertas ideas neoplatónicas hayan contribuido a desarrollar su teología; aunque lo más elevado que hubo en el cinismo y el estoicismo forme parte de su ideal ascético, su pensamiento y su vida han sido siempre dirigidos por su fe. Pero guardaba, arraigado en su corazón, el amor antiguo: el amor helénico a las letras, el amor a la poesía y a la retórica. Jamás pensó en renunciar a él, y se excusaba de ello complaciéndose en el pensamiento de que la fe nos ha sido revelada por el *Verbo divino.* Por eso es necesario que sea el verbo humano quien la predique. El Verbo divino patrocina y defiende la elocuencia; el *Logos* protege a los *logoi.* Esto no era para Gregorio un simple juego de palabras: era la verdad misma». No podría expresarse mejor; añadamos únicamente que, dejando las fórmulas aparte, esta actitud de Gregorio Nacianceno es la misma de los tres grandes Capadocios.

San Basilio, o Basilio el Grande (330-379), originario de Cesarea de Capadocia, fue allí condiscípulo de Gregorio Nacianceno, con quien volvió a estudiar después en Atenas. El hecho de que hubiera aprendido medicina explica el espíritu positivo y los conocimientos científicos de que hace alarde en sus obras exegéticas. Bautizado después de su vuelta a Cesarea, fue a visitar a los ascetas más ilustres de Siria, Egipto y Palestina, fundó por su parte un centro de vida monástica y compuso la Regla —una de las más severas— que lleva hoy el nombre de *Regla de San Basilio.* Ordenado sacerdote, sucedió más tarde a Eusebio en la sede episcopal de Cesarea, que ocupó hasta su muerte.

Entre las obras de San Basilio se encuentra un breve tratado: *A los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de las letras helénicas.* Se plantea el problema de saber cómo instruir a los jóvenes cristianos en un momento en que toda la literatura, la moral y la filosofía en lengua griega eran obra de escritores paganos y expresión de una cultura pagana. Basilio resolvió la dificultad con elegancia, aportando el ejemplo de una obra completamente llena de citas y ejemplos tomados de la antigüedad, pero animada de un espíritu íntegramente cristiano. Aunque poniendo a sus lectores en guardia contra la inmoralidad y la impiedad de tales escritos paganos, Basilio subraya lo que en ellos se puede encontrar útil para la formación del gusto y cultivo de la virtud. No solamente los preceptos de los antiguos son, con frecuencia, aprovechables —siempre que, en vez de limitarse a leerlos, se los siga—, sino que los ejemplos que nos han dejado merecen a menudo ser imitados, a condición de que nos ayuden a cultivar nuestra alma y a liberarnos del cuerpo, lo cual constituye

el deber de todo cristiano. Este encantador escrito llegará a ser, naturalmente, el programa de los helenistas cristianos de los siglos XIV y XV; Leonardo Bruni, al traducirlo, estimará haber justificado suficientemente su actividad de traductor de Plutarco y de Platón.

No es en esto, sin embargo, donde reside la grandeza de Basilio, sino más bien en su obra de teólogo. A semejanza de Gregorio Nacianceno, se opone enérgicamente al filosofismo de Eunomio y de sus partidarios. En su *Adversus Eunomium* Basilio se burla de este adversario que, adhiriéndose expresamente a la fe y a la tradición de los Padres, considera útil, sin embargo, silogistizar como Aristóteles o como Crisipo para demostrar que, si es inengendrado, Dios no puede haber sido engendrado ni por Sí mismo ni por otro. En realidad, Eunomio no hace con eso sino preparar la conclusión hacia la que se hallaba en camino de antemano: puesto que el Hijo es engendrado, no puede ser consustancial al Padre. La va preparando desde mucho antes, e incluso —como hace observar Basilio con singular perspicacia— desde la misma definición de Dios que el adversario propone; porque todo cristiano admitirá sin dificultad que Dios es una sustancia inengendrada, pero en modo alguno, según querría Eunomio, que lo «inengendrado» o lo «innascible» sea la sustancia misma de Dios. Este nombre, puramente privativo, no puede designar de modo adecuado la plenitud positiva de la esencia divina. Cierto que, como admite Eunomio, todos los nombres que damos a Dios son sinónimos y no significan, en fin de cuentas, más que su ser inefable; pero Basilio se yergue vivamente contra esta tesis y sostiene, por el contrario, que, aunque ningún nombre designe suficientemente a Dios, cada uno de ellos significa, o bien que Dios no es una cosa determinada, o bien que es positivamente otra. Justo, creador, juez, son otros tantos nombres divinos de segundo orden. Ahora bien, el nombre que mejor conviene a Dios es el de *ousía,* nombre que designa el ser mismo de Dios *(auto to einai tou Theou);* y sería sumamente absurdo catalogar dicho nombre entre las negaciones (I, 10). No hay que partir, pues, del «innascible» de Eunomio —puesto que así se haría imposible la consustancialidad del Hijo con el Padre—, sino del ser que, por el contrario, hace posible la comunidad de ser *(to koinon tes ousías)* entre el Padre y el Hijo. Es evidente que nos hallamos aquí ante dos actitudes especulativas inconciliables; porque, aunque los dos —Eunomio y Basilio— se apelliden cristianos, el uno procede por definiciones abstractas, cuyas consecuencias desarrolla por vía de análisis lógico, mientras que el otro parte de la fe cristiana, tomada en concreto, a fin de describir su contenido.

La obra de San Basilio que más interés ofrece a la historia de la filosofía es la colección de sus nueve *Homilías sobre el Hexámeron,* es decir, sobre los seis días de la creación. Esta obra es el prototipo de toda una familia de escritos que se multiplicarán en la Edad Media. Un *In Hexaëmeron* es, esencialmente, un comentario a los capítulos del *Génesis* que narran la creación del mundo; el autor toma ocasión del texto sagrado para desarrollar su visión filosófica o las nociones científicas con él rela-

cionadas. Por su misma naturaleza, semejantes obras no se prestaban a la exposición sistemática de una doctrina, pero a menudo se encuentran en ellas informaciones útiles sobre los conocimientos positivos de sus autores, y más aún sobre lo que ellos consideraban una explicación racional satisfactoria. Tal es, precisamente, el caso de estas *Homilías*. En vano se buscaría en ellas una filosofía; mas se descubren al paso muchas nociones acerca del origen del mundo y la estructura de los seres que en él se encuentran.

La naturaleza es obra de Dios, quien la ha creado en el tiempo, o mejor, ha creado el tiempo al crearla. Crearla es producirla en todo lo que ella es, incluida su materia. No es, pues, necesario imaginar una especie de materia primitiva común, de la cual Dios habría formado todos los seres. De hecho, cada clase de seres ha recibido de Dios la clase de materia que le conviene: el cielo tiene la suya, la tierra otra distinta. El deseo de eliminar lo más posible la noción platónica de una materia increada lleva aquí a San Basilio a una crítica del concepto de materia primera, que se anticipa curiosamente a ciertas críticas modernas de la noción de sustancia. No busquemos, dice en sus *Homilías* (I, 8), cosa alguna que, tomada en sí misma, pueda existir sin naturaleza y sin propiedades. Pensemos, por el contrario, que todo lo que se puede observar en una cosa contribuye a constituir su esencia y a conferirle su perfección. Si eliminamos sucesivamente de un ser todas sus propiedades, con la esperanza de alcanzar su materia, acabaremos por llegar a la nada. Despojemos a una cosa de su color, su temperatura, su peso, su grosor, su olor y todas sus otras propiedades sensibles: no quedará nada de que dicha cosa pueda ser substrato.

La estructura del mundo de San Basilio es ya, en sus rasgos esenciales, la que le seguirá atribuyendo la Edad Media hasta finales del siglo XIV. Al principio, los cuatro elementos estaban mezclados; pero cada uno de ellos fue ganando su lugar natural: arriba el fuego, luego el aire, el agua y la tierra. El fuego constituye la sustancia del cielo y se extiende hasta las aguas que hay encima del firmamento (*Génesis*, I, 6); debajo del firmamento están el aire y las aguas más groseras que forman las nubes. La luz fue creada inmediatamente después de los elementos y, por consiguiente, antes que el mismo sol, el cual no fue creado hasta más tarde, para soportarla y transmitirla. Una vez creada la luz, el aire la recibió en seguida por una difusión instantánea. Cada elemento posee una cualidad característica: el fuego es caliente, el agua es fría, el aire es húmedo, la tierra es seca; pero jamás se nos ofrecen en toda su pureza original, y cada uno de ellos puede mezclarse con los demás, adquiriendo algunas de sus cualidades; puesto que es fría y seca, la tierra puede unirse al agua, que es fría y húmeda; a su vez, el agua puede unirse al aire, que es húmedo y caliente; éste puede unirse al fuego, que es caliente y seco, lo cual nos lleva de nuevo a la tierra, que es fría, pero seca. Esta concordia o armonía de los elementos hace posibles sus combinaciones, que constituyen el tejido mismo del orden universal. Las nociones sobre

los animales y las plantas que Basilio recoge en su obra están tomadas, por lo general, de Eliano, Opiano y Aristóteles. No se excluyen, naturalmente, las fábulas; mas se ha observado con razón (B. Geyer) que su obra se halla exenta, en la descripción de los animales, de la tendencia —tan extendida más tarde— a ver en cada uno de ellos el tipo alegórico de alguna verdad moral. El célebre *Physiologus* —de autor desconocido, pero que parece originario de Alejandría— es la fuente de todos los «bestiarios moralizados» que pulularán después. Afortunadamente, San Basilio no se dejó influir por él, y es lamentable —si no para los artistas, sí al menos para los pensadores— que, por su parte, no haya tenido una influencia más duradera. No obstante, su *Hexaëmeron* llegó a ser modelo de numerosos escritos del mismo género; San Ambrosio lo traducirá al latín y será el primero en imitarlo.

No se puede separar de San Basilio a su hermano menor, San Gregorio de Nisa (nacido hacia el año 335 y muerto después del 394). Instruido bajo la dirección de Basilio, cuya influencia acusa fuertemente, Gregorio no deja por eso de ser un espíritu personal; su obra no es, en absoluto, simple reflejo de la de su hermano. Del conjunto de sus escritos hay tres que se imponen particularmente a nuestra atención: su tratado *Sobre la formación del hombre*, conocido en la Edad Media con el título de *De hominis opificio;* un escrito completamente diferente, que influirá profundamente en la mística medieval: el *Comentario sobre el Cantar de los cantares y sobre las ocho Bienaventuranzas*, y el *Diálogo con Macrina sobre el alma y la inmortalidad.*

El universo se divide en dos zonas: la del mundo visible y la del mundo invisible. El hombre pertenece al mundo visible por su cuerpo y al invisible por su alma, y sirve, por así decirlo, de lazo entre uno y otro. En virtud de esta posición ocupa la cima del mundo visible en cuanto que es un animal dotado de razón. Bajo él se escalonan los animales que sólo tienen sensibilidad, movimiento y vida; después los vegetales, que no tienen un alma perfecta, ya que únicamente pueden crecer y nutrirse; por fin, los cuerpos inanimados, desprovistos de fuerza vital, pero que condicionan la posibilidad misma de la vida. El hombre contiene todos los grados de la vida: vegeta como las plantas, se mueve y percibe como los animales, y razona porque es hombre. No es, empero, necesario concebirlo dotado de varias almas: su razón contiene las facultades de vivir y de sentir. La principal dificultad es saber cómo explicarse la unión de alma y cuerpo. Gregorio Niseno no cree que el problema se pueda resolver completamente, pero sí se puede, al menos, aclarar la dificultad.

Por definición, el alma es el principio que anima al cuerpo. El alma del hombre es, pues, una sustancia creada, viviente y racional, que, por sí misma, confiere vida y sensibilidad a un cuerpo organizado y capaz de sentir. Si se tiene en cuenta que Gregorio incluye expresamente la razón en el alma, se puede decir que la definición que da de ella es la misma que aceptará Santo Tomás de Aquino. Por lo demás, Gregorio

rechaza abiertamente que el alma preexista al cuerpo, tesis origeniana cuyo corolario inevitable es la transmigración de las almas. Ahora bien, la transmigración no sólo es inaceptable para un cristiano, sino que es contraria a la distinción manifiesta de las especies animales. Admitir que cualquier alma puede animar a cualquier cuerpo equivale a decir que todos los seres —hombres, plantas y animales— son de igual naturaleza. De la misma manera que el alma no existe con anterioridad a su cuerpo, tampoco puede ser creada después de él, porque un cuerpo inanimado no es verdaderamente un cuerpo, es un cadáver. Si la existencia del cuerpo como tal implica la presencia del alma, aquél no podría preceder a ésta en la existencia. Es, por tanto, necesario que el cuerpo y el alma sean creados por Dios simultáneamente. Crear esta unidad de cuerpo y alma es, precisamente, crear al hombre.

Resulta difícil saber si Gregorio concibe la creación de cada hombre como contemporánea de su concepción por sus padres, o si ve en ella la transmisión de un principio vital creado por Dios desde el origen del mundo; pero ha explicado con claridad el desarrollo del ser humano. El germen humano, producto de la concepción, contiene ya, aunque no visible todavía, a todo el hombre. Presente desde su origen, el alma construye progresivamente su cuerpo y despliega sus facultades a medida que se proporciona los órganos necesarios para su ejercicio. Los filósofos han asignado al alma diferentes lugares de radicación, pero hay que admitir más bien que, puesto que el cuerpo es viviente en todas sus partes, el alma está presente en todas ellas a la vez. Su presencia y su acción se reconocen en todas las partes del cuerpo que están organizadas; si algún órgano se halla enfermo o debilitado, el alma no puede hacer uso de él, igual que el mejor artista es impotente para servirse de un instrumento roto. Así, ligada al cuerpo, el alma no se separa nunca de él. Preludiando de manera curiosa ideas que más tarde sostendrá Leibniz, Gregorio estima que, incluso después de la muerte, el alma no se separa nunca de los elementos que componían su cuerpo. Cierto que estos elementos están ahora dispersos, pero el alma es inmaterial y puede, por tanto, permanecer unida a ellos, cualquiera que sea el estado de dispersión y de mezcla en que se encuentren. Como con justicia se ha hecho observar, dos son las ideas cristianas que parecen haber llevado a Gregorio a esta conclusión: «Primero, la doctrina de la resurrección de los cuerpos, es decir, de aquellos en que los hombres han muerto; después, el sentimiento cristiano de la unidad de su naturaleza hecha de un alma y un cuerpo, que ha superado aquí al dualismo platónico de manera tan completa, que una separación entre las dos partes esenciales del hombre aparece como absolutamente imposible.» (Ph. Böhner.)

El hombre es un animal racional porque posee un pensamiento *(nous)* que se expresa mediante un verbo *(logos)*. La existencia de este pensamiento se manifiesta en el modo según el cual el hombre se conduce y crea el orden a su alrededor. Ahora bien, también hay orden en el mundo. No es difícil de constatar la armoniosa mezcla de los elementos

en seres de estructura definida. Para filósofos como los epicúreos, que reducen lo real a lo que se puede ver y tocar, semejante espectáculo no plantea problema alguno. Para los que, por el contrario, infieren de las operaciones del cuerpo humano la existencia de un pensamiento que las dirige, es natural inferir también de la contemplación del universo la existencia de un Pensamiento que lo ha creado y lo gobierna. De hecho, se puede decir indistintamente que la prueba de la existencia de Dios garantiza la existencia del alma o que la prueba de la existencia del alma garantiza la existencia de Dios; pero es de la criatura de donde hay que partir si se quiere conocer la naturaleza de Dios, en la escasa medida en que es cognoscible. Aquí se impone como punto de pártida el hombre, hecho a imagen de Dios.

Tenemos un verbo *(logos)*, es decir, una expresión racional de nuestro pensamiento *(nous)*. Dios tiene, pues, que ser concebido primeramente como un Pensamiento supremo, que engendra un Verbo en que aquél se expresa. Puesto que se trata de un Verbo divino, no es preciso concebirlo inestable y efímero como el nuestro, sino eternamente subsistente y viviendo con vida propia. Puesto que vive, el Verbo está también dotado de voluntad y, por ser divina, esta voluntad es a la vez todopoderosa y absolutamente buena. Lo mismo que nuestro verbo mental imita la generación eterna del Verbo divino, y su inseparabilidad de nuestro pensamiento expresa la consustancialidad del Verbo y del Pensamiento, igualmente el soplo emitido por nuestro cuerpo animado imita la procesión del Espíritu Santo; y como la respiración procede de la unidad del cuerpo y del alma, el Espíritu Santo procede a la vez del Padre y del Hijo. Así, pues, la razón da testimonio de la verdad del dogma trinitario y confirma la superioridad de la noción de Dios que sostienen los cristianos sobre las que admiten los judíos y los paganos. Porque los judíos conocían la unidad de la naturaleza divina, pero ignoraban la distinción de las personas; en cambio, los paganos multiplicaron las personas sin conocer la unidad de dicha naturaleza. Este esfuerzo para llegar dialécticamente a las tres personas de la Trinidad ha sido justamente comparado (B. Geyer) a las tentativas análogas de San Anselmo y Ricardo de San Víctor. La proximidad con San Anselmo es tanto más sugestiva cuanto que parece común a ambas doctrinas un cierto platonismo de la esencia; si se comprende que Pedro, Pablo y Bernabé son tres personas distintas, aunque en ellas no haya más que una sola esencia de hombre, también se puede comprender que haya tres personas divinas y que, sin embargo, no haya más que un solo Dios. La diferencia es que el lenguaje nos autoriza a decir que Pedro, Pablo y Bernabé son tres hombres, mientras que decimos correctamente que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un Dios.

Creador del mundo y del hombre, Dios lo ha producido todo de la nada por un acto libre de su bondad. Las criaturas están afectadas de mutabilidad, por el solo hecho de haber sido sacadas de la nada. Tal es, en particular, el caso del hombre y de su libre albedrío. Capaz de decidirse

por el bien o por el mal, el hombre ha elegido el mal. Aunque sería más correcto decir que ha elegido mal. Porque el mal no es una realidad positiva que se pueda elegir; se reduce al hecho, puramente negativo, de que el hombre no ha elegido como debía. En este sentido puede decirse que, en cierto modo, el hombre se ha hecho creador y demiurgo del mal. La consecuencia inmediata del pecado fue, como repetirá después San Bernardo, que la imagen brillante de Dios en el hombre se cubriese de una especie de herrumbre. Hechos a semejanza de nuestro Creador, hemos quedado irreconocibles, y esta desemejanza se ha como contagiado del alma al cuerpo. Al consistir la falta en preferir lo sensible a lo divino, el elemento sensible predomina desde ahora en el hombre. Contaminado por la mancha del alma, de la que es inseparable, el cuerpo ha devenido mortal. Pero Dios preveía la falta y sus consecuencias. Para asegurar, pese a todo, la perpetuidad del género humano, creó al hombre macho y hembra. La división de sexos resulta, pues, si no del pecado, al menos de su previsión por Dios. Sin el pecado original, los hombres se habrían multiplicado de una manera puramente espiritual, como los ángeles; el modo de reproducción, completamente animal, que se les ha hecho necesario, manifiesta, pues, un grado más de alejamiento en la pérdida de la semejanza divina por parte de las criaturas humanas. Ésta es una de las consecuencias de la falta que el retorno a Dios tendrá que borrar.

Porque este retorno se producirá, y, hasta cierto punto, incluirá al mismo cuerpo. La idea burda que nos formamos de la materia hace difícil que nos lo imaginemos, pero se puede concebir su posibilidad si se recurre a lo mejor de eso que Gregorio llama «*las enseñanzas de la filosofía de fuera*». Algunos se preguntan todavía cómo es posible que la materia pueda venir de Dios, que es inmaterial, invisible, sin dimensiones y sin límites. Es que la materia no es nada de esto. Ligereza, peso, cantidad, cualidades, figuras y límites no son, en sí mismas, otra cosa que puras nociones *(ennoiai kai psila noémata)*. El análisis de la materia por el pensamiento la resuelve así en elementos que, por separado, son objetos de conocimiento inteligible, pero cuya combinación o mezcla produce la confusión que llamamos materia. Cuando Moisés dice que Dios ha creado el cielo y la tierra, habla ciertamente del cielo y de la tierra objeto de nuestros sentidos; pero se expresa así porque se dirige a los simples, que sólo se interesan por lo sensible. Sabemos, empero, que lo inteligible es la sustancia misma de la que resulta la apariencia sensible. Lo que cuenta la narración del Génesis es, pues, ante todo, la creación de los inteligibles, que constituyen el fondo mismo de la realidad. Se concibe así que la salvación deba afectar no sólo al alma, sino al hombre entero.

El negocio de la salvación no se realizará sin un esfuerzo obstinado de la voluntad, pero antes se precisa la gracia. El hombre se salva recobrando la semejanza con Dios, que el pecado no ha destruido por completo, pero sí ha borrado. Puesto que se trata de una especie de recreación, resulta indispensable la intervención del creador. Habiendo venido todo el mal de un descarrío del amor humano, que se ha desviado de

Dios a la criatura, el remedio sólo puede consistir en la restauración de esa íntima unión del hombre con Dios por el amor, cuyas excelencias celebra en forma alegórica el *Cantar de los cantares*, enseñándonos a hacerlo reinar en nosotros. La fe es el primer momento de esta reunión del hombre con Dios, pero la caridad que la acompaña impulsa al fiel a ese esfuerzo de ascesis moral y de contemplación espiritual que es la vida cristiana. El resultado de tal esfuerzo es una purificación del alma y, por consiguiente, una restauración de la semejanza divina borrada por el pecado. A partir de entonces el cristiano no tiene más que poner en práctica el consejo seguido por Sócrates en otro tiempo: «Conócete a ti mismo», porque conocerse como imagen de Dios es conocer a Dios. Cuando esta semejanza se aproxima a sus grados más elevados, la vida mística comienza también a dar sus frutos más felices y hermosos: Dios está en el alma, y el alma está verdaderamente en Dios. Lo esencial de esta doctrina formará el armazón de la teología mística de San Bernardo de Claraval. Por el contrario, fuertemente influenciada por Orígenes, la escatología de Gregorio de Nisa resulta la parte caduca de su obra; preocupado también él de asegurar el triunfo completo y definitivo de Dios sobre el mal, admite que el mundo entero, purificado de toda mancha, recobrará por fin su perfección primitiva, sin exceptuar siquiera, después de los padecimientos liberadores necesarios, ni a los réprobos ni a los demonios. Juan Escoto Erígena le seguirá en este punto.

El medioevo occidental sufrirá frecuentes confusiones respecto de los dos Gregorios. Tan pronto confundirá en un solo personaje a Gregorio de Nisa y a Gregorio Nacianceno (Gregorio el Teólogo) como los distinguirá equivocándose en la atribución de sus obras o incluso les atribuirá obras de las que ninguno de los dos es autor. Así ocurrirá, concretamente, con un importantísimo tratado, *Sobre la naturaleza del hombre (De natura hominis)*, que se atribuye hoy a Nemesio, obispo de Émesis, del que, por otra parte, sólo se sabe que es autor de este libro y que debió brillar hacia la fecha probable de su composición, en el 400.

Como Gregorio Niseno, Nemesio concede a la ciencia de la naturaleza humana, y particularmente del alma, un puesto central en el conjunto del saber humano. Fundada sobre el conocimiento de las artes liberales y nutriéndose de toda la filosofía, le devuelve con usura lo que de ella ha recibido. El estudio del hombre es, efectivamente, una parte de la física, pero de ella nacen, a su vez, numerosas ramas de las ciencias de la naturaleza. De ahí el nombre que le da Nemesio: *Premnon physicon*, es decir, tronco de las ciencias naturales. En la Edad Media se encuentra citada a menudo la obra de Nemesio bajo este título enigmático; por ejemplo, en el *Metalogicon* de Juan de Salisbury.

La naturaleza del hombre explica el lugar central de la ciencia que lo estudia. Es un microcosmos, es decir, un universo en pequeño. Compuesto de un cuerpo y un alma racional, sirve de lazo de unión entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus. Éste es un caso concreto de

la continuidad general, que se observa en la naturaleza, entre las formas minerales, vegetales, animales y humanas, y en el interior de cada uno de estos ámbitos en particular. Esa unidad de orden, que hace del conjunto de las cosas un todo digno de tal nombre es, por lo demás, la prueba más palpable de la existencia de Dios.

El lugar intermedio que ocupa el hombre entre el orden de los cuerpos y el de los espíritus determina el problema de su destino: se hará semejante a Dios o se degradará por el solo hecho de volverse hacia los bienes espirituales o hacia los corporales. Según sea cierta o falsa nuestra concepción de la naturaleza humana y del alma, puede, por tanto, ejercer una influencia bienhechora o funesta sobre nuestra vida. En realidad, aquí todo depende de la idea que nos hagamos del alma, y en este punto hay dos doctrinas opuestas: la de Platón y muchísimos otros filósofos, que consideran el alma como una sustancia, y la de Aristóteles y Dicearco, que niegan que sea una sustancia. Para Aristóteles, el alma es «el acto primero del cuerpo natural que tiene la vida en potencia»; Dicearco sostiene que es «la armonía de los cuatro elementos» que concurren en la formación del cuerpo humano. Desde el capítulo primero de su tratado, Nemesio se pone decididamente de parte de Platón contra Aristóteles, y lo hace en términos que revelan un estado de espíritu que le sobrevivirá durante siglos: «Platón dice que el hombre no es su alma y su cuerpo, sino un alma que se sirve de un cuerpo determinado. En esto ha conocido mejor que Aristóteles lo que es el hombre, y con ello nos orienta hacia el estudio del alma sola y de su divinidad. Así, seguros de ser almas, amaremos y buscaremos solamente los bienes del alma, es decir, las virtudes y la felicidad, y no amaremos los deseos del cuerpo, puesto que no son los del hombre, sino principalmente del animal, y del hombre sólo por vía de consecuencia, porque el hombre es también un animal.» Digamos, pues, con Platón, no que el alma es el acto del cuerpo, sino que es una sustancia incorpórea completa en sí misma: *substantia incorporea suimet expletiva.*

La argumentación de Nemesio ha de desempeñar un papel importante durante la Edad Media. Conjugada con las de Macrobio, Avicena y otros más, y presentándose, por añadidura, con la autoridad de San Gregorio de Nisa *(Nyssenus* por *Nemesius)*, será utilizada por los agustinianos, cuyo platonismo lisonjeará, contra los partidarios de una concepción aristotélica del hombre definido como unidad sustancial de alma y cuerpo. El sentimiento que se manifiesta en el texto de Nemesio es una de las fuerzas más tenaces contra las que se estrellará más tarde la reforma tomista y que nunca llegará a dominar por completo. Siempre ha habido, y quizá siempre habrá, espíritus que consideren al platonismo como una filosofía naturalmente cristiana y al aristotelismo como la filosofía natural de los paganos.

Por lo demás, esta tendencia platónica se ha visto siempre frenada, en el espíritu de los pensadores cristianos, por la creencia en el dogma de la resurrección de los cuerpos. Al definir al alma como una sustancia com-

pleta en sí misma se facilitaba la prueba de su inmortalidad, más difícil para aquellos que, por definirla como forma de un cuerpo, se veían obligados a explicar por qué no perece el alma con el cuerpo de que es forma. A la inversa, definir el alma como forma del cuerpo hacía más fácil comprender por qué Dios resucitará un día el cuerpo del que el alma es forma y sin el cual no es completamente lo que es. Los partidarios del alma-forma tendrán que preocuparse, pues, de demostrar que, aunque es forma, es también sustancia; mientras que los del alma-sustancia tendrán que explicar, por el contrario, cómo siendo una sustancia completa en sí misma puede desempeñar también el papel de forma. Para los primeros, el punto sensible es explicar cómo después de la muerte puede subsistir el alma sin el cuerpo, esperando la resurrección; para los últimos, lo difícil es explicar de qué manera el compuesto de dos sustancias, de las cuales una por lo menos se basta a sí misma, puede tener unidad.

Es exactamente el problema que se planteó Nemesio: si el alma es una sustancia completa, ¿cómo es posible su unión con el cuerpo? Así lo dice él: «Platón no quiere que el animal esté hecho de un alma y de un cuerpo, sino que sea un alma que usa de un cuerpo, por decirlo así, como de un vestido. Sin embargo, esto ofrece también un inconveniente: ¿cómo puede el alma constituir unidad con su cuerpo? *Non enim est unum vestis cum vestito*: el vestido no forma unidad con el que lo viste.» No se podría formular mejor la objeción. Para deshacerla, Nemesio recurrió a Ammonio Saccas, *didascalus Plotini*, y, por consiguiente, al mismo Plotino. Los inteligibles son de tal naturaleza que pueden unirse a los cuerpos capaces de recibirlos y permanecer, sin embargo, distintos de ellos: *ut unita maneant inconfusa et incorrupta, ut adiacentia.* Cuando se trata de cuerpos la unión implica siempre confusión; los elementos desaparecen siempre en el compuesto, el alimento se hace sangre, que se asimila a la carne y a los miembros. Por el contrario, una sustancia inteligible sólo puede subsistir tal como es o dejar de existir. El problema de la unión del alma con el cuerpo no es, pues, insoluble. Sabemos que aquélla se encuentra unida a éste, ya que percibe sus modificaciones: *quod autem uniatur, compassio demonstrat.* Estamos igualmente seguros de que no se confunde con él, porque puede independizarse de él durante el sueño o el éxtasis y, además, es inmortal. Resulta, pues, que se une a él a la manera de las sustancias inteligibles, es decir, sin alterarse.

Si Nemesio se aparta de Aristóteles sobre la naturaleza del alma, por el contrario nos remite llanamente a él cuando se trata de describir el cuerpo. Además, aunque relaciona las doctrinas geométricas del *Timeo* con las de los estoicos, acepta la teoría aristotélica de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y la de las cuatro cualidades elementales (cálido, frío, seco y húmedo). La narración de la Biblia —piensa— no queda afectada en absoluto por estas controversias. En efecto, cualquiera que sea la naturaleza de los elementos, han sido creados por Dios de la nada, y eso es lo único que importa a la teología. La Biblia ni siquiera

pronuncia la palabra «materia», que le es desconocida; todo lo que afirma es la creación *ex nihilo;* lo demás pertenece a los físicos.

El alma posee tres facultades: la imaginación, el entendimiento y la memoria. La imaginación *(imaginativa)* es una facultad irracional, movida por algo imaginable. Lo imaginable *(phantaston, hoc est imaginabile)* es aquello que cae bajo la mirada de la imaginación. Por lo demás, pueden producirse imágenes a las que no corresponda ningún objeto, es decir, ningún imaginable; una imagen semejante se llama fantasma *(phantasma).* Nemesio discute a continuación la clasificación estoica cuatripartita en *phantasía, phantaston, phantasticon* y *phantasma,* pero concluye que sólo se trata de distinciones verbales. En cambio, se muestra seguro de que los órganos de la imaginación son los ventrículos anteriores del cerebro, los espíritus animales que allí se encuentran y los cinco sentidos, que describe detalladamente.

La memoria es la facultad de retener y reproducir los recuerdos. Su reproducción, después de un período de olvido, es la reminiscencia *(rememoratio).* También se puede llamar así, con Platón, el descubrimiento de todo conocimiento connatural al entendimiento. Por ejemplo, una certeza universal como la de la existencia de Dios puede ser considerada, siguiendo a Platón, como la reminiscencia de una idea *(rememorationem ideae).* La sede de esta facultad es el ventrículo medio del cerebro, según se desprende del hecho de que toda lesión de este ventrículo trae consigo una lesión de la memoria.

Queda la facultad cognoscitiva del alma. Con Aristóteles, Nemesio distingue en el alma una parte racional y una parte irracional. Para algunos filósofos, entre ellos Platón, el entendimiento se añade al alma, de suerte que el hombre estaría compuesto de tres elementos: su cuerpo, su alma y su entendimiento. Apolinar, obispo de Laodicea († hacia el 392), para interpretar un texto de San Pablo *(I Thess.,* V, 23), había admitido también esta división tripartita del hombre en entendimiento *(nous = pneuma),* alma *(psyché)* y cuerpo *(soma).* Aristóteles, a quien Nemesio interpreta aquí según Alejandro de Afrodisia, consideraba que el entendimiento se encuentra naturalmente en potencia en el hombre, pero añadía que sólo pasaba al acto gracias a una influencia del exterior: en esta doctrina el entendimiento no sería un complemento necesario de la esencia misma del hombre, sino solamente su conocimiento de las cosas; por lo mismo habría muy pocos hombres, incluso sólo serían los filósofos, que tuviesen entendimiento. Personalmente, Nemesio prefiere atenerse a Platón: si el hombre es por esencia un alma que se sirve de un cuerpo, debe estar naturalmente dotada de conocimiento intelectual; en una palabra: el alma misma es entendimiento.

Por idéntica razón, la parte irracional del alma no debe ser considerada como un alma distinta; no es más que una facultad suya, *partem et virtutem.* Y comprende, a su vez, dos partes: la que obedece y la que no obedece a la razón.

La parte irracional que obedece a la razón se divide en apetitiva *(desiderabilis)* e irascible *(irascibilis)*. Es la sede de las pasiones. En términos generales, una pasión es un cambio impuesto desde fuera al que lo sufre *(pasión = sufrir)*. Nuestro cuerpo es continuamente asiento de semejantes cambios padecidos, pero no se les llama *pasiones* más que cuando son lo bastante importantes para que nuestra sensibilidad los perciba. En sentido estricto, pues, una pasión es una modificación perceptible del cuerpo, producida por la presencia de un bien o de un mal. Las pasiones apetitivas fundamentales son los placeres y los dolores. Con Epicuro, Nemesio establece la siguiente clasificación de los placeres: naturales y necesarios; naturales, pero no necesarios; ni naturales ni necesarios. Por encima de estas pasiones animales se encuentran los placeres puramente espirituales, pero habría que llamarles *gozos* con preferencia a *placeres*, porque un placer es una pasión, mientras que un gozo es más bien una acción. En cuanto a los dolores y las afecciones, tales como la ira y el temor, sólo son pasiones animales, en el sentido estricto del término. Por bajo de ellas se encuentra la parte irracional del alma que no obedece a la razón; comprende las funciones nutritivas generativa y vital.

Las acciones del hombre son más difíciles de definir que sus pasiones. Se clasifican en voluntarias e involuntarias, siendo estas últimas «actos hechos, ya por ignorancia, ya por violencia». A este *involuntarium* se opone totalmente el *voluntarium*. Mientras el principio del acto involuntario es exterior al agente y va frecuentemente acompañado por la ignorancia de las circunstancias del acto, el principio del acto voluntario es interior al agente y va acompañado de un conocimiento detallado de sus circunstancias. De aquí esta definición: un acto es voluntario si tiene su principio en un sujeto que conoce todas sus circunstancias. Lo que no es ni voluntario ni involuntario, como la digestión y la asimilación, pertenece a la categoría, puramente negativa, de lo no voluntario.

En todo esto se habrá reconocido la influencia predominante de Aristóteles. Influencia que continúa haciéndose sentir en el análisis del acto voluntario. Comprende tres momentos: deliberación de la razón *(consilium)*, juicio *(iudicium)* y, por fin, elección *(praeelectio)*. Esta misma elección es un acto compuesto, y en su composición entran simultáneamente deliberación, juicio y deseo; no es ninguno de estos elementos por separado, sino su unidad, como el hombre es la unidad de alma y cuerpo. Por tanto, puede definirse indistintamente la elección como una deliberación que desea o como un deseo deliberado. Tal deliberación no versa sobre el fin que es objeto del deseo, sino sólo sobre los medios de alcanzarlo. Ella atestigua la realidad del libre albedrío, puesto que un ser que delibera es, evidentemente, el principio de los actos sobre los cuales ha deliberado. Ahora bien, es la razón la que delibera; ella es, en consecuencia, la raíz de la libertad. «Ser» mudable por su condición de creado, pero capaz de elegir racionalmente los objetos de su voluntad, el hombre es libre. Dios le ha creado tal como podía y debía ser según su naturaleza: sus actos dependen de él; sus costumbres, buenas o malas, dependen

de sus actos; tiene, pues, la responsabilidad de una vida que depende, en último término, de él.

De condición más abiertamente filosófica que todo lo que hemos encontrado hasta ahora, el *Premnon physicon* tenía todo lo necesario para agradar a la Edad Media. Garantizado por la autoridad de Gregorio Niseno, a quien se atribuía, aportaba una serie de clasificaciones y divisiones que se echaban mucho de menos. Hasta el carácter de componenda, que la doctrina ofrece, es significativo. Se ve al pensamiento cristiano tomando una metafísica de Platón y una ciencia de Aristóteles, sin comprender aún que no se podían sostener ambas a la vez. En el siglo XIII volveremos a encontrar obras de amplitud completamente distinta y, sin embargo, de inspiración semejante. Ya no produce demasiada extrañeza ver a *Niseno*, es decir, Nemesio, citado tan frecuentemente en los escritos de Alberto Magno, maestro de Santo Tomás de Aquino.

El principio del siglo V abunda en intentos curiosos, que permiten representarse una época en que venían al Cristianismo espíritus de culturas muy diferentes; cada uno traía sus ideas personales y las conservaba una vez hecho cristiano. En esta época puede esperarse todo. Existe, por ejemplo, una colección de *Homilías* tradicionalmente atribuidas al eremita Macario de Egipto († 395), pero que en la actualidad se fechan hacia el año 420 y que, por consiguiente, con certeza no son de él. Su autor era materialista y no admitía más diferencia de naturaleza entre los cuerpos, las almas y los ángeles, que el grado de sutilidad de las materias de que están hechos. Sin embargo, exceptuaba a Dios de esta ley; para todo lo demás, su física era la de un estoico. Ello no le impidió enseñar que el alma está hecha a imagen de Dios, y desarrollar una mística de la pérdida y restauración de la semejanza divina en el alma, cuya influencia parece haber sido considerable. A la inversa, Sinesio había llegado al Cristianismo desde el neoplatonismo. Alumno de la filósofa Hipatia, con la que conservó siempre amistad, se convirtió; pero cuando Teófilo, patriarca de Alejandría, le ofreció en el año 409 el obispado de Tolemaida, rehusó sacrificar ninguna de sus posiciones filosóficas. Yo no quiero ser un obispo popular, respondió; soy filósofo y lo seguiré siendo. Sus *Himnos* y *Cartas* muestran bastante bien que lo era. Mezclada con sentimientos verdaderamente cristianos, la influencia de Plotino se hace sentir en ellos por todas partes. Dios es la mónada de las mónadas. Trascendiendo la oposición de los contrarios, es a la vez uno y trino, y de Él nacen los espíritus. Descendiendo a la materia, cada uno de ellos debe esforzarse por despegarse de ella y remontarse hacia su fuente.

Una de las figuras más curiosas de esta época es la de Teodoreto (386-458). Este arzobispo de Ciro compuso, entre el 429 y el 437, una *Curación de las enfermedades griegas, o descubrimiento de la verdad evangélica a partir de la filosofía griega.* La obra de Eusebio debía, pues, ser rehecha a mediados del siglo V, y el Preámbulo del libro da las razones de ello.

Es la eterna razón. Se trataba, para los creyentes, de defenderse de la acusación de ser unos ignorantes; para los hombres de cultura griega, de justificar su creencia en las enseñanzas de los Apóstoles y los Profetas, que eran unos bárbaros. De los doce libros que componen la obra, los seis primeros son los más interesantes para la historia de las ideas filosóficas. Los adversarios de la fe son unos presuntuosos, más o menos barnizados de filosofía, a quienes Teodoreto intenta curar de su enfermedad por medio del ejemplo de filósofos dignos de este nombre: Sócrates, Platón y Porfirio, por ejemplo. ¿Es que los pitagóricos y los discípulos de los demás jefes de esta escuela no abrazan sus doctrinas a causa de la fe en sus maestros? Por lo demás, fe y saber son inseparables, ya que la creencia precede al conocimiento, y el conocimiento acompaña a la creencia. Primero creer, luego comprender: he ahí la marcha normal de toda enseñanza. Los filósofos nos enseñan muchas más cosas, y Teodoreto demuestra, con gran aparato de citas de todas clases, que las enseñanzas de la fe cristiana han sido presentidas por los mejores de ellos. Pero el mejor de los mejores es el «elocuentísimo Platón», que no se puede separar de aquel Sócrates, de quien la Pitonisa decía que era el más sabio de los hombres. Contra el politeísmo, Platón enseñó la existencia de un solo Dios, autor de todo lo que existe y providencia del universo. Así, pues, hay en verdad una cierta armonía entre «la antigua teología y la nueva», y se puede decir con Numenio, según la frase que refiere Eusebio: «¿Qué es Platón sino un Moisés que habla griego?» Nada de extraño tiene, por lo demás, que Platón esté de acuerdo con Moisés: lo que ha dicho de verdad, se lo ha robado. Todo este tratado, en que los *Strómata* de Clemente de Alejandría y la *Preparación evangélica* de Eusebio son puestas continuamente a contribución, cierra la serie de las apologías escritas por cristianos para convencer a los representantes de un paganismo agonizante.

BIBLIOGRAFÍA

EUSEBIO DE CESAREA: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. XIX-XXIV.—A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, pp. 167-226.

GREGORIO NACIANCENO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. XXXV-XXXVIII.—F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Münster i. Westf., 1896.—R. GOTTWALD, *De Gregorio Nazianzeno, Platonico*, Breslau, 1906.—H. PINAULT, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, París, 1926.

BASILIO EL GRANDE: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. XXIX-XXXII; sus *Homilías sobre el Hexaëmeron* se encuentran en el t. XXIX, col. 4-208.—J. RIVIÈRE, *Saint Basile évêque de Césarée* (Les moralistes chrétiens), París, J. Gabalda, 1930.

GREGORIO NISENO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. XLIV-XLVI.—F. HILT, *Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt*, 1890.—F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, 1896.—Para la influencia de Gregorio Niseno sobre Juan Escoto Erígena, véase J. DRÄSEKE, *Gregor von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena*, en *Theol. Stud. und Krit.*, t. LXXXII (1909), pp. 530-576, y algunas páginas en H. BETT, *Johannes Scotus Erigena*, Cambridge, 1925.—PH. BÖHNER, en É. GILSON y PH. BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, pp. 80-109.—J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. Contemplation sur la vie de Moyse. Introduction*

et traduction, París, Éd. du Cerf, 1943.—H. v. BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, París, Beauchesne, 1942.

NEMESIO: El texto griego del *De natura hominis* se encuentra en MIGNE, *P. G.*, t. XL, col. 504-817.—El primer capítulo está reimpreso entre las obras de Gregorio de Nisa, t. XLV., col. 187-222. La traducción latina de Alfanus, arzobispo de Salerno (1058-1085), publicada en Praga, en 1887, por Holzinger, es fácilmente asequible, sobre todo en su reedición por K. J. BURKHARD, *Nemesii episcopi Premnon physicon sive* Περὶ φύσεως ανθρώπου *liber a N Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Teubner, 1917 (bibliografía, pp. X-XI). Otra traducción latina medieval del jurista de Pisa Burgundio (Burgundio Pisano), reeditada por el mismo autor, es, por el contrario, difícilmente accesible: K. J. BURKHARD, *Gregorii Nysseni (Nemesii Emesini) liber a Burgundione in latinum translatus*, Viena, Progr. des Carl Ludwig-Gymnasiums, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902; índice de capítulos en el fasc. de 1891, pp. 12-13. Esta traducción es más completa, y su terminología parece haber ejercido más influencia que la de Alfano. Sobre el autor y la doctrina, D. BENDER, *Untersuchungen zu Nemesios*, Münster i. W., 1900.—W. JAEGER, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posseidonios*, Berlín, 1914.—H. A. KOCH, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Berlín, Weidmann, 1921.

APOLINAR DE LAODICEA: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodikeia und seine Schule*, 1904.

PSEUDO MACARIO DE EGIPTO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, t. XXXIV; debe completarse por MARRIOTT, *Macarii anecdota*, Cambridge, 1918.—J. STOFFELS, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, 1908.

SINESIO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, t. LVI.

TEODORETO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. LXXX-LXXXIV.—J. SCHULTZ, *Theodoret von Cyrus als Apologet* (Theolog. Studien der Leogesellschaft, t. I), 1904.

V. DE DIONISIO A JUAN DAMASCENO

Una de las fuentes más importantes del pensamiento medieval es un conjunto de escritos designado frecuentemente con el título de *Corpus areopagiticum*. Comprende las siguientes obras: *De la jerarquía celeste, De la jerarquía eclesiástica, De los nombres divinos, Teología mística* y diez *Cartas*. En ellas, su autor se dice discípulo de San Pablo, asegura haber asistido al eclipse del sol que acompañó a la muerte de Cristo, después al tránsito de la Santísima Virgen, y da otros detalles que no dejan duda alguna sobre su intención de presentarse como discípulo de los Apóstoles e íntimo de algunos de ellos. Sus obras llevan el nombre de Dionisio, y por eso se le identificó muy pronto con un miembro del Areópago que se convirtió después de haber escuchado la predicación de San Pablo (*Act.*, XVII, 34). Por otra parte, dichos escritos aparecen por primera vez en la historia en el año 532, en el curso de un coloquio teológico: los partidarios de Severo de Antioquía los alegan en apoyo de su tesis, y los católicos los rechazan, en cambio, como apócrifos. Por lo demás, es cierto que, tal como está actualmente compuesto, el *Corpus areopagiticum* contiene fragmentos tomados de Proclo (411-485). Así, pues, en la forma en que lo conocemos, debe haber sido compuesto a fines del siglo IV o a principios del V. Para indicar su carácter de apócrifo, se ha tomado la costumbre de llamar a su autor el Pseudo-Dionisio. Un poco

cansados de esta fórmula negativa, recientemente se ha propuesto llamarle Dionisio el Místico; sea de ello lo que quiera, merece el título de místico, pero, a decir verdad, ni siquiera sabemos si se llamaba Dionisio.

El carácter del autor es más conocido que su propia persona. Su obra se halla enteramente exenta de controversia, y esto con propósito deliberado. Refutar a los griegos le interesaba menos que exponer la verdad cristiana. Probar que los demás se han equivocado no es demostrar que uno tiene razón. El hecho de que una cosa no sea negra no prueba que sea blanca, y lo que no es un caballo puede muy bien no ser un hombre. En cuanto a mí, dice en su Carta VII, jamás he disputado contra los que están en el error, persuadido de que el único medio seguro de destruirlo es establecer irrefutablemente la verdad.

El tratado más rico en datos filosóficos que nos ha llegado bajo su nombre está consagrado al problema *De los nombres divinos.* Es, sin embargo, una obra esencialmente teológica, casi se podría decir exegética. Partiendo del hecho de que la Escritura da a Dios una multitud de nombres diversos, Dionisio se pregunta en qué sentido es legítimo atribuírselos. El problema era de una importancia tan fundamental, que este tratado será comentado muchas veces durante la Edad Media, especialmente por Santo Tomás de Aquino; algunas Sumas teológicas —la de Alejandro de Hales, por ejemplo— incluirán un tratado *De divinis nominibus,* que siempre acusará la influencia de Dionisio.

Éste ha hablado varias veces de una de sus obras que no se nos ha conservado: *Los fundamentos teológicos,* de la cual es continuación el tratado *De los nombres divinos.* La intención del autor es no decir ni pensar nada, respecto de Dios, que no esté contenido en las Sagradas Escrituras y garantizado por ellas. Puesto que Dios es el único que se conoce, Él solo es quien se puede dar a conocer a aquellos que le buscan con modestia. Las mismas Escrituras se limitan a hablar de Él en términos tomados de las criaturas, todas las cuales son participaciones del Bien supremo, al que cada una representa según su grado y su rango. Descifrar la creación a la luz de las Escrituras es abrirse a la gracia de la iluminación divina, conocer a Dios como causa, ser y vida de todos los seres, restaurar en sí la semejanza divina borrada, dominar las pasiones de la carne y volver a su origen. Porque Dios es la luz de los que ven, la santidad de los santos, la divinidad, la simplicidad y la unidad de aquellos que se divinizan en Él, y que encuentran en Él, recogiéndose de su dispersión en lo múltiple, la perfección de la unidad.

Para ayudarnos a ello las Escrituras dan a Dios los nombres que usan: unidad, belleza, soberanía y otros más. Ellas dicen que es nuestro amigo, porque la segunda de las personas divinas se ha encarnado para salvarnos, uniendo maravillosamente en Jesús las dos sustancias, divina y humana. Sin embargo, ésos no son sino nombres adaptados a nuestra condición y que ocultan lo inteligible debajo de lo sensible. Los *Fundamentos teológicos* habían establecido que Dios es absolutamente incomprensible para los sentidos y para la razón; puesto que no es posible conocerlo, no

se le puede nombrar. No obstante, los simples fieles le atribuyen, sin encontrar en ello dificultad, los nombres que la Escritura emplea; pero aquellos a quienes ilumina una luz superior saben ir más allá de la letra, aproximarse a la condición de los ángeles y unirse íntimamente a la luz divina misma. Ahora bien, éstos sólo hablan de Dios por negaciones; y nada más acertado. Conviene, pues, aplicar primeramente a Dios todos los nombres que le da la Escritura (teología afirmativa), mas conviene también negarlos todos a continuación (teología negativa). Por lo demás, esas dos actitudes pueden conciliarse en una tercera, que consiste en decir que Dios merece cada uno de estos nombres en un sentido inconcebible para la razón humana, porque Él es un «hiper-ser», una «hiper-bondad», una «hiper-vida», y así sucesivamente (teología superlativa). Dionisio ha dado un ejemplo impresionante de teología negativa en su breve tratado *La teología mística,* que ha influido profundamente en el pensamiento medieval. El último capítulo de dicha obra se compone de una serie de negaciones y de negaciones de esas negaciones, porque Dios se encuentra más allá de las negaciones y de las afirmaciones. Lo que se afirma de Él está por bajo de Él. No siendo luz, tampoco es, por eso, tinieblas; no siendo verdad, tampoco es, por ello, error. Causa inaccesible de los seres, trasciende a la vez su afirmación y su negación.

Precisamente porque se instala en el plano que media entre la afirmación irreflexiva del simple fiel y el silencio trascendente del místico, el tratado *De los nombres divinos* había de repercutir en la especulación teológica. En él, Dios se presenta primeramente como Bien, porque se le alcanza a través de sus criaturas, y Él las crea en calidad de Bien supremo. El Dios de Dionisio se parece entonces a la Idea de Bien que Platón describe en su *República*: como el Sol sensible, sin razonar ni querer, sino por el solo hecho de su existencia, penetra todas las cosas con su luz, así el Bien, del que el Sol sensible no es más que una pálida imagen, se despliega en naturalezas, en energías activas y en seres inteligibles e inteligentes, que le deben el ser lo que son y cuya inestabilidad natural encuentra en él su punto estable. Al desplegarse por grados, esa iluminación divina engendra naturalmente una jerarquía; esto significa dos cosas, a la vez conexas y distintas: primero, un estado, en el sentido de que todo ser se define en lo que es por el lugar que ocupa en dicha jerarquía; después, una función, en el sentido de que cada miembro de la jerarquía universal recibe de ella, desde arriba, la influencia para transmitirla a su vez debajo de él. La luz divina y el ser que ella constituye se transmiten, pues, como por una cascada iluminadora, cuyos grados describen los tratados *De la jerarquía celeste* y *De la jerarquía eclesiástica.*

Semejante iluminación no debe concebirse como una simple iluminación de los seres, sino como su mismo ser. Las almas sin razón de los animales que andan, reptan, nadan o vuelan; la vida misma de las plantas; el ser y la sustancia, en fin, de lo que no tiene vida ni alma; todo lo que merece en cierto grado el título de realidad, no es sino un momento definido de esta efusión iluminadora del Bien. La llamada creación es,

por tanto, efecto de una revelación de Dios en sus obras, y por eso los seres manifiestan lo que Él es. El mundo es una «teofanía»; la única que nos permite conocer a su autor. Cada ser es un bien; diremos, pues, que su causa es el Bien; luego, negaremos que sea el Bien; pero esta negación vendrá a ser, a su vez, una afirmación, ya que Dios no es el Bien, porque es el «Hiperbien».

El mismo método se aplica a los demás nombres divinos: Luz, Belleza, Vida, y así sucesivamente. Es interesante que Dionisio crea un deber justificarse de atribuir a Dios el nombre de Amor, como si el uso de este término hubiese de levantar objeciones a su alrededor. Insiste, pues, en el derecho que tiene a emplearlo, porque dicho término designa precisamente, según él, el movimiento de caridad por el que Dios conduce a Sí a todos los seres en que su bondad se revela. Mirada bajo este aspecto, la iluminación universal aparece no tanto como una cascada de luz que se derramara siempre cuanto como una inmensa circulación de amor que, si primeramente se despliega en una multiplicidad de seres, sólo es para reunirlos en seguida y llevarlos a la unidad de su fuente. El amor es, pues, la fuerza activa que, en cierto modo, saca fuera de sí mismos a los seres venidos de Dios, para asegurar su retorno a Dios. Es lo que se expresa al decir que el amor es extático (*ex-stare*). Su efecto en esta vida y su término en la otra es la divinización (*theósis*), que consiste en la asimilación y unificación de la criatura con Dios. En un universo que no es sino la manifestación de Dios, "todo lo que es" es bueno: el mal, de suyo, es un no-ser; la apariencia de realidad que presenta se debe únicamente a que muestra una como apariencia de bien. Por lo demás, ésta es la razón de que el mal nos engañe, porque carece de sustancia y de realidad. Consiguientemente, Dios no lo causa, aunque lo tolera, porque gobierna las naturalezas y las libertades sin violentarlas. En un escrito, perdido, sobre *El justo juicio de Dios*, Dionisio había demostrado que un Dios perfectamente bueno puede castigar con justicia a los culpables, puesto que lo son voluntariamente.

Respecto de la creación, Dios es, pues, el Bien; respecto de Sí mismo, el nombre —tomado de las criaturas— que resulta menos inadecuado para designarlo es el de Ser. Es «El que es», y por esta razón es causa de todo ser. Por tanto, en este sentido se puede decir que es el ser de todo lo que es. Eternamente subsistente en Sí mismo, es Aquel por quien todo lo demás subsiste a título de participación. En tal sentido debe decirse que el ser es la primera participación, fundamento de todas las demás. En las imágenes temporales de Dios el ser es, pues, lo primero; y precisamente porque participa de Él, en cuanto es, un ser puede participar, además, de la vida y las otras propiedades que lo definen. Consideradas en Dios, todas estas participaciones son una en Él, igual que todos los radios del círculo son uno en su centro, y los números lo son en la unidad. Se llama «tipos» o «ejemplares» a estos modelos divinos de los seres, que son prototipos de todas sus participaciones. En cuanto fuerzas activas o causales, son también «voluntades divinas» o «predestinaciones».

Aquí volvemos a encontrar la doctrina de las Ideas divinas; pero, mientras Agustín, Anselmo, Buenaventura y Tomás de Aquino las identifican con Dios, Dionisio las subordina a Él; y el modo de hacerlo merece que nos detengamos en este punto, porque su doctrina de las Ideas quedará como una de las tentaciones permanentes del pensamiento medieval. Juan Escoto Erígena sucumbirá a ella, y otros ilustres teólogos intentarán, al menos, justificarla. Al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un «nombre» divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así, pues, todo viene, como de su causa, de un no-ser primitivo. Propiamente hablando, del mismo modo que Dios no es el ser, el ser tampoco es Dios; no es sino la primera de todas las participaciones de Dios y, según acabamos de decir, la condición de todas las demás. Este principio vale para las Ideas mismas, porque todo lo demás participa de ellas, pero ellas mismas participan primeramente del ser, el cual, a su vez, no es otra cosa que una participación de Dios. Como dice Dionisio en el capítulo V, 5, de los *Nombres divinos*, «precisamente por su participación en el ser existen los diversos principios de las cosas y llegan a ser principios; pero primero son, y después devienen principios». Porque las Ideas mismas son participaciones en el ser, por eso todo lo que participa en las Ideas comporta esa misma participación en el ser, como fundamento de su estructura ontológica. Las Ideas representan, pues, otros tantos rayos divinos, apenas separados de su centro, y que, sin embargo, ya se distinguen de él, puesto que son como la segunda revelación de la unidad en el número. Importa recordar aquí que Dios produce el ser como su primera participación; luego el ser brota de Dios, mas Dios no viene del ser.

Por eso, mirando bien las cosas, no es quizá el Ser lo que mejor designa este principio primero que llamamos Dios. Volviendo a la terminología de Plotino y de Proclo, Dionisio prefiere llamarle el Uno. Efectivamente, Dios lo contiene todo en una unidad pura y exenta de toda multiplicidad. Lo múltiple no puede existir sin el Uno, pero el Uno puede existir sin lo múltiple; todo lo que es participa de él; él, por el contrario, no participa de nada. Por eso se dice también que Dios es perfecto porque es el Uno. La unidad es, pues, el principio fundamental de todo, sin el cual no se puede hablar ni de todo ni de parte. En cuanto a la unidad que es Dios mismo, uno en su incomprensible Trinidad, es el principio y el fin de todo lo demás, de donde todo sale y a donde todo revierte.

Pero ¿por qué hablar del Uno? Dios no es la única unidad principio del número que nosotros conocemos, ni la única trinidad hecha de tres unidades que podamos concebir. Dios no es ni unidad ni trinidad; no es Uno más bien que ser. Dios no tiene nombre; no es ni divinidad, ni paternidad, ni filiación; en una palabra, no es nada de lo que es ni nada de lo que no es; ninguno de los seres le conoce tal cual es, y, a su vez, por trascender a todo ser y a todo conocimiento, Él mismo no conoce tal como son a ninguna de las cosas que son. Saberle por encima de toda afirmación y de toda negación, saber que se le ignora, tal es la ignorancia

mística en que debe cifrarse el grado supremo del conocimiento. Las demás ignorancias son defectos, de los cuales se parte, y que se corrigen adquiriendo conocimientos diversos; ésta, por el contrario, es un exceso de conocimiento, al cual únicamente podemos elevarnos superando todas las otras. Si se cree contemplar a Dios, y comprenderle cuando se le contempla, entonces es que se contempla, en realidad, a alguna de sus criaturas. La ignorancia es necesariamente la última palabra de la ciencia, cuando ésta quiere alcanzar a Aquel que no se conoce porque no es.

La doctrina de Dionisio ejercerá verdadera fascinación sobre el pensamiento del medioevo. ¿Cómo había de ser de otro modo? Hasta que Lorenzo Valla y Erasmo levanten las primeras dudas a este respecto, todo el mundo considerará a su autor como el convertido por San Pablo y, quizá, como el testigo de alguna instrucción apostólica secreta, revelada finalmente por él al resto de los mortales. Traducidas al latín por Hilduino y luego por Escoto Erígena, en el siglo IX; nuevamente traducidas después por otros, y dando origen a innumerables comentarios, las obras en que se había expuesto el pensamiento de Dionisio quedarán como objeto de meditación para Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás Galo, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Dionisio el Cartujo y muchos otros. Unos le seguirán tan lejos como sea posible, otros se afanarán por expurgarlo, corregirlo y, en una palabra, «interpretarlo» en el sentido de una ortodoxia regular que nadie osaba negar a este discípulo de los Apóstoles, pero lamentando que no hubiera proporcionado pruebas más claras de ella. De todos modos, en adelante lo volveremos a encontrar siempre presente, incluso en muchos casos en que no tendremos ocasión de nombrarlo.

La alta Edad Media no establecerá separación entre la obra de Dionisio y la de su comentador Máximo de Crisópolis, comúnmente llamado Máximo el Confesor (580-662). Además de numerosos escritos de controversia teológica, de exégesis, de ascética y de liturgia, conservamos de él un breve tratado *Sobre el alma,* que no contiene nada original, y un libro de comentarios teológicos cuya importancia es, por el contrario, considerable para la historia del pensamiento medieval. Dicha obra se titula *Sobre algunos pasajes particularmente difíciles de Dionisio y de Gregorio Nacianceno.* El medioevo la conocerá, en la traducción de Juan Escoto Erígena, con el título de *Ambigua.* Un tal Tomás había enviado a Máximo una lista de pasajes oscuros extraídos de las *Homilías* de Gregorio Nacianceno y de las obras de Dionisio, rogándole se los aclarase. Máximo consintió en ello con tanto mayor agrado cuanto que, según dice en su Prefacio, consideraba a estos dos ilustres santos como predestinados por Dios a la bienaventuranza desde antes del comienzo de los siglos. Imbuido de la doctrina de Dionisio, Máximo la presentó, sin embargo, a su manera y, en ciertos puntos, la influencia de Dionisio se ejerció principalmente a través de la interpretación de Máximo.

Dios es la Mónada pura, no esa unidad numérica que engendra los números por adición, sino la fuente, indivisible e inmultiplicable, de la cual deriva lo múltiple sin alterar su pureza. La Mónada es, pues, el principio de un determinado movimiento; pero no se trata aquí de un movimiento psíquico. El movimiento de la divinidad *(kínesis theótetos)* es el conocimiento por el que su ser y el «cómo» de su ser se manifiestan a aquellos que son capaces de conocerlos.

El primer movimiento de la Mónada da nacimiento a la Díada, por generación del Verbo, que es su manifestación total; luego supera la Díada produciendo la Tríada, por la procesión del Espíritu Santo. El primer movimiento de la Mónada se detiene aquí, ya que su manifestación suprema es, entonces, perfecta: «Porque nuestro culto no se dirige a una monarquía mezquina y circunscrita a una sola persona (como el de los judíos) o, por el contrario, confusa y perdiéndose en el infinito (igual que el de los paganos), sino a la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, cuya dignidad es naturalmente igual. Su riqueza es esta misma armonía, esta irradiación a la vez distinta y una, más allá de la cual no se difunde ya la divinidad. Así, sin introducir un pueblo de dioses, no concebiremos la divinidad como pobreza rayana en la indigencia.»

Este primer movimiento es principio de un segundo: la manifestación de Dios fuera de sí, en los seres que no son Dios. Conocimiento perfecto de la Mónada, el Verbo contiene eternamente la esencia, es decir, la realidad misma *(ousía)* de todo cuanto existe o ha de existir. Cada uno de estos seres es allí eternamente conocido, querido, decretado, para recibir su ser y su sustancia en el tiempo oportuno. No imaginemos, pues, que Dios promulga un decreto especial cada vez que aparece un ser nuevo. Todo está contenido de antemano en la presciencia, la voluntad y el poder infinitos de Dios. En cuanto objetos de la presciencia y de la voluntad de Dios, estos seres se llaman Ideas. Por lo mismo, cada uno de ellos es una expresión parcial y limitada de la perfección de Dios. Es, consiguientemente, una manifestación de Él, finita pero buena en la medida de su ser, mediante la cual Dios puede revelarse. Esta revelación se llama creación. Por una efusión de pura bondad, la Tríada divina irradia estas expresiones suyas que son las criaturas. También las vemos aparecer en una especie de jerarquía, cada una en el lugar que le asigna su propia perfección: las permanentes ocupándolo durante toda la existencia del mundo, las transitorias viniendo a ocupar sus lugares en el momento que la sabiduría de Dios determina y esfumándose ante las demás cuando su tiempo ha pasado.

La mayor parte de los seres así producidos sólo tienen la historia que su esencia les señala; sólo pueden ser lo que son, y como son. Otros, en cambio, son capaces de determinar, en cierta medida, el lugar que han de ocupar en la jerarquía de los seres. También esto es eternamente previsto y querido. Semejantes seres pueden, por la decisión de su libre voluntad, crecer o decrecer en cuanto participaciones divinas, es decir, quererse más o menos semejantes a Dios y, por consiguiente, hacerse

tales. Según que usen bien o mal su conocimiento y su voluntad, emprenden el camino de la virtud o del vicio, del bien o del mal, de los premios o de los castigos. En efecto, todo acrecentamiento voluntario de participación en la perfección divina va unido a un goce de Dios que es su propia recompensa, mientras que toda no-participación voluntaria trae consigo una exclusión de este goce que representa su propio castigo.

El hombre es uno de estos seres. Está hecho de un cuerpo material, divisible y, por tanto, perecedero, y de un alma inmaterial, indivisible, y, por lo mismo, inmortal. Como el cuerpo no podría existir sin ella, tampoco podría existir antes que ella. El alma racional coexiste, pues, con el cuerpo desde el momento mismo en que el embrión es concebido. No digamos nunca, con Orígenes, que el alma existe antes del cuerpo: por ahí nos veríamos arrastrados al error monstruoso de creer que Dios sólo ha creado los cuerpos como prisiones en que las almas de los pecadores sufriesen la pena de sus crímenes. Lo que los hombres han hecho no puede determinar el querer divino. Desde toda la eternidad, Dios, por su bondad y para la propia bondad de ellos, ha querido los cuerpos de igual manera que las almas. Es, pues, razonable admitir que almas y cuerpos vienen simultáneamente al ser en virtud de un eterno decreto divino.

Creado así en su alma y en su cuerpo, el hombre era capaz de moverse, por el conocimiento, hacia el centro inmóvil que es su Creador, y el lugar que ocupa en la jerarquía de los seres lo invitaba incluso a desempeñar en ella un papel unificador, de importancia capital. En contacto, por su cuerpo, con la dispersión de la materia, también lo estaba, por su pensamiento, con la unidad divina. Su función propia era, pues, recoger lo múltiple en la unidad de su conocimiento y reunirlo así con Dios. Pero el hombre ha hecho justamente lo contrario: en lugar de reunir lo múltiple llevando las cosas a Dios, ha dispersado lo que era uno, desviándose del conocimiento de Dios hacia el de las cosas. Ahora bien, para todo ser es una sola y misma cosa ser y ser uno. Al disolverse en lo múltiple, el hombre casi ha venido a caer de nuevo en el no-ser. Entonces, Aquel que por su naturaleza es enteramente inmóvil o, si se prefiere, Aquel que sólo se mueve inmóvilmente en Sí, se puso, por así decirlo, en movimiento hacia la naturaleza caída, a fin de re-crearla. Dios se hizo hombre para salvar al hombre de su perdición. Reparando las roturas y restaurando las articulaciones descoyuntadas por el pecado, ha llevado las naturalezas a la unidad, reuniendo en la persona de Cristo las del cuerpo y del espíritu. Porque Jesucristo lo ha tomado todo del hombre, excepto el pecado, para librarnos del pecado. Nacido de una generación no carnal, ha demostrado que hubiera sido posible una multiplicación del género humano distinta de la actual, y que la distinción de los sexos no hubiera sido necesaria si el hombre no se hubiese degradado al nivel de las bestias, abusando de su libertad.

Esta reunión de la naturaleza humana con la naturaleza divina es la redención del hombre. La redención nos proporciona el medio de alcan-

zar de nuevo nuestro fin y nos enseña el camino para ello. Dios mismo nos dice que Él es el descanso: invita a llegar a Él a todos los que sufren bajo el peso de la carne. Esto equivale a decir que el término de nuestro movimiento ha de ser lograr la inmovilidad de Dios. Efectivamente, Dios da a todas las cosas el ser y el ser un bien; Él nos mueve, y nos mueve hacia Él, para que seamos cada vez mejores. Mas —ya lo hemos dicho— el movimiento de un espíritu consiste en el conocimiento. Moverse hacia Dios es, por lo tanto, esforzarse en conocerlo; conocerlo mejor es acercarse a Él asemejándose a Él. Pero ¿cómo conocer el bien sin desearlo? Al conocer a Dios, el hombre empieza a amarlo. Saliendo, como si dijéramos, fuera de sí *(ékstasis)* impulsado por el atractivo de este objeto de amor, entra como en éxtasis; se precipita, con un movimiento más vehemente aún, y no se detendrá hasta que no esté todo entero en su amado todo entero, como envuelto por todas partes por Él. ¡Con qué alegría acepta su voluntad dejarse encerrar y como circunscribir por Aquel a quien ama! Entonces el hombre ya no tiene nada que querer, excepto ese envolvimiento salvador, y saberse, en Dios que le abraza, como abrazado por Él. Es igual que el hierro, todo derretido por la llama que lo abrasa todo, o como el aire, todo iluminado por la presencia total de la luz. Éxtasis feliz, en que la naturaleza humana participa de la semejanza divina hasta el punto dc no ser más que esa misma semejanza y, sin dejar por eso de ser ella misma, pasa, en cierto modo, a ser Dios. Entonces no es el hombre quien vive, sino Cristo quien vive en él.

Al moverse de esta manera hacia Dios por el conocimiento, el hombre no hace otra cosa que remontar, por un movimiento inverso al de su caída, el camino hacia la idea eterna de sí mismo, que, como su causa, no ha cesado jamás de existir en Dios. Recuperar así su esencia divina es, para todos los seres separados de Dios por la falta del hombre, la salvación que tienen que esperar. Cada hombre es verdaderamente una parte de Dios *(móira théou)* en el sentido de que su esencia preexiste eternamente en Él. Todo hombre se aparta de Dios al separarse de la causa divina de la que depende. El éxtasis es un movimiento anunciador de la eternidad futura, en que se llevará a cabo la divinización *(théosis)* de todas las cosas, por su retorno a las esencias eternas de que dependen y de que actualmente están separadas, volviendo entonces cada una de las partes de Dios a encontrar su sitio en Dios. ¿Qué objeto más digno de amor que esta deificación en que, uniéndose a aquellos a los que hace dioses, Dios mismo se hace todo para ellos? Fortalecido con esta esperanza, Máximo columbra ya el día en que, al fin de los tiempos, el universo retornará así a su causa. Porque el hombre es el centro y el nudo de todas las naturalezas creadas; y como por su defección todo lo demás se extravió de su principio, su retorno a Dios implicará el del mundo entero. La división de la humanidad en dos sexos distintos será la primera en borrarse; la tierra habitada se transformará en seguida, uniéndose al paraíso terrenal; después se hará semejante al cielo, ya que estará habitada, como éste, por hombres que habrán devenido seme-

jantes a los ángeles; entonces, por fin, se abolirá la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. Aparecida la primera, dicha distinción será la última en desaparecer. Desaparecerá, empero, cuando, finalmente, todas las cosas se hayan reunido a sus esencias eternas y cuando Dios sea todo para todos para siempre.

Esta síntesis de lo que el pensamiento cristiano podía conservar de las enseñanzas de Orígenes constituirá el marco de la doctrina de Juan Escoto Erígena, traductor de Máximo y de Dionisio. Un mundo que no es más que la revelación de Dios, cuya creación no pasa de ser el acto por el cual Dios declara, en cierto modo, las esencias inteligibles con que su Verbo se halla enriquecido desde la eternidad; un mundo que decae de su origen por un error de juicio y, corrigiendo después este error gracias a la nueva revelación de Cristo, se eleva progresivamente hacia su principio por el conocimiento y por el amor: he aquí un vasto conjunto de perspectivas. En él han podido instalarse cómodamente una metafísica, una moral y una mística, para ejercer su influencia durante un período mucho más largo de lo que parece haber admitido hasta ahora la historia de la filosofía medieval.

Estas amplias síntesis neoplatónicas constituyen, junto con la de Orígenes, los monumentos más originales y más imponentes de la patrística griega; pero otras obras de espíritu diferente, nacidas por la misma época, sentaban algunos de los fundamentos sobre los que habían de apoyarse un día las grandes síntesis escolásticas. En la primera mitad del siglo VI, el gramático y dialéctico Juan Filopón (*Johannes Grammaticus*) ofrecía la originalidad —rara, aunque no única en esta época— de ser a la vez cristiano y comentador de Aristóteles. Espíritu por lo demás bastante variado, abierto en muchos puntos a influencias estoicas y preocupado por filosofar en cristiano, se encaró en ocasiones con problemas idénticos a los que más tarde resolvería Santo Tomás de Aquino. Sus comentarios sobre diversos escritos de Aristóteles sólo serán conocidos parcial y tardíamente por la Edad Media; pero Guillermo de Moerbecke traducirá, al menos, las partes esenciales del comentario sobre el *De anima*, libro III, en 1268, es decir, a tiempo para que este texto capital pueda ser consultado por Santo Tomás, que encontrará en él confirmada la interpretación de Aristóteles que, por su parte, sostendrá contra Averroes. Trátase, como se sabe, de la famosa cuestión sobre la unidad o la pluralidad de los entendimientos humanos. Según Filopón, todos los intérpretes de Aristóteles están de acuerdo en admitir que cada hombre posee un intelecto posible propio, pero se dividen en lo tocante al entendimiento agente.

Se han propuesto cuatro soluciones diferentes. Unos dicen que el entendimiento agente es universal, puesto que es el creador divino. La razón que dan es que el entendimiento humano no puede ser esencialmente acto, ya que a veces está en potencia. En el medioevo volveremos a encontrar esta doctrina que hace a Dios intelecto agente de las almas. Otros

afirman que el entendimiento agente no es Dios, sino un ser inferior a Dios, pero superior al hombre (demiurgo), que ilumina nuestras almas y les confiere una luz proporcionada a su naturaleza. Otros, por el contrario, sitúan en el alma misma el principio del conocimiento intelectual, pero sostienen que Aristóteles atribuye a cada alma dos entendimientos, uno posible y otro agente, y que el posible está siempre presente en cada alma, mientras que el agente se introduce en ella desde fuera, intermitentemente, cada vez que ilumina al entendimiento posible. Filopón observa que los partidarios de esta tesis se apoyan en Platón para sostenerla, pero sin razones válidas. Viene a continuación la cuarta interpretación de Aristóteles, que es la verdadera: cada hombre posee su propio entendimiento, y es el mismo entendimiento el que unas veces está en potencia y otras en acto (ed. M. de Corte, pp. 30-38). ¿Es correcta esta interpretación de Aristóteles? Puede dudarse de ello, pero siempre ha habido y habrá excelentes intérpretes que la defiendan. En todo caso, era la única admisible para un aristotélico cristiano, ya que, según puso de relieve el mismo Filopón (ed. cit., p. 42), autorizaba a sostener la inmortalidad del alma, por lo menos de la racional: *Evidenter utique ex his solam rationalem animam immortalem novit Aristoteles, omnes autem alias partes animae mortales.* Así, pues, el cristiano Filopón se separa ya de Alejandro de Afrodisia, igual que los cristianos del siglo XIII se separarán de Averroes, y sensiblemente por las mismas razones. En cinética da pruebas de la misma libertad de espíritu. En su comentario sobre la *Física* (517), se opone a la doctrina de Aristóteles, según el cual el choque comunicado al aire por quien lanza un proyectil mantiene luego el movimiento de este proyectil. Filopón refuta semejante explicación y afirma que el que lanza un proyectil le comunica una determinada fuerza motriz *(kinetiké dynamis)*, la cual continúa moviéndolo. Es ya la doctrina del *impetus* que, como veremos, varios autores medievales opondrán a la de Aristóteles.

El último gran nombre conocido por la Edad Media es el de Juan de Damasco, llamado Juan Damasceno († 749). Su obra maestra, *La Fuente del conocimiento (Pegé gnóseos)*, contiene una introducción filosófica, luego una breve historia de las herejías y, por fin, en su tercera parte, una colección de textos, tomados de sus predecesores y dispuestos en orden sistemático, sobre las verdades fundamentales de la religión cristiana. Esta última parte, traducida en 1151 por Burgundio de Pisa (el traductor de Nemesio), servirá de modelo a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Es la obra que se citará frecuentemente, en el siglo XIII, con el título de *De fide orthodoxa.*

Juan Damasceno no pretendió hacer una obra filosófica original, sino una recopilación cómoda de nociones filosóficas útiles al teólogo; algunas de las fórmulas que puso en circulación alcanzaron extraordinario éxito. Desde el principio del *De fide orthodoxa* afirma que no hay un solo hombre en quien no esté naturalmente radicado el conocimiento de que Dios

existe. Esta fórmula será citada muchas veces en la Edad Media, tanto con aprobación como para ser criticada. Por lo demás, no parece que el mismo Juan Damasceno hable aquí de un conocimiento innato propiamente dicho, porque enumera como fuentes de este conocimiento: primero, la contemplación de las cosas creadas, su conservación y el orden que observan; luego, la Ley y los Profetas; por fin, la revelación de Jesucristo. Además, desde el capítulo III, Juan Damasceno acomete la empresa de demostrar la existencia de Dios, porque —dice— aunque el conocimiento de Dios esté naturalmente implantado en nosotros, la malicia de Satanás lo ha oscurecido de tal modo que el insensato ha llegado a decir en su corazón: No hay Dios *(Ps.*, XIII, 1). Dios ha probado que existe por sus milagros, y sus discípulos lo han hecho por el don de enseñar que recibieron de Él: «pero nosotros, que no hemos recibido ni el don de los milagros ni el de la enseñanza (pues nos hemos hecho indignos de él por nuestra excesiva propensión a los placeres), precisamos discurrir, en esta materia, sobre lo poco que los intérpretes de la gracia nos han dicho de ella». Por eso, poniendo en juego el principio paulino de que Dios nos es cognoscible a partir de las criaturas, Juan Damasceno establece la existencia de Dios mostrando que todo cuanto nos es dado en la experiencia sensible es mudable; que incluso las almas y los ángeles lo son; que nada de lo que viene al ser por vía de cambio es increado; que todo lo que así nos es dado es creado, y que, por consiguiente, su creador increado existe. Un segundo argumento, sacado de la observación y del gobierno de las cosas, confirma el primero; la demostración se completa con un tercero que prueba, contra Epicuro, que el orden y la distribución de las cosas no pueden resultar del azar. Este Dios, cuya existencia queda de tal modo probada, nos es incognoscible. Juan Damasceno lo afirma en los términos más enérgicos: «Que Dios existe, es manifiesto; pero lo que es en cuanto a su ser y naturaleza, esto nos es enteramente inalcanzable y desconocido *(akatalépton touto pantélos kai agnóston).* Se sabe que Dios es incorpóreo. Ni siquiera está hecho de esa materia incorpórea que los sabios griegos llaman "quinta esencia". Dios es asimismo inengendrado, inmutable, incorruptible, etc.; pero semejantes nombres nos dicen lo que no es, sin expresar lo que es. Todo lo que se puede comprender de Él es que es infinito y, por tanto, incomprensible. En cuanto a los nombres positivos que le atribuimos, tampoco dicen lo que Dios es ni describen su naturaleza, sino lo que conviene a su naturaleza. Decimos que el incomprensible y el incognoscible que es Dios es uno, bueno, justo, sabio, etc.; mas la enumeración de estos atributos no nos hace conocer la naturaleza o la esencia de Aquel a quien los aplicamos.» De hecho, como el Bien de Platón, el Dios de Juan Damasceno está más allá del conocimiento, porque sobrepasa la esencia (cap. IV). Por lo demás, en idéntico sentido, interpreta Juan Damasceno el nombre que Dios se atribuyó en el célebre texto del *Éxodo* (V, 14): «Yo soy el que es *(o on).*» Si bien se mira, dicho nombre designa, efectivamente, su incomprensibilidad misma, ya que significa que Dios «posee y reúne en sí la totalidad del ser

como un océano de realidad (*ousía*), infinito e ilimitado» (I, 9). En la Edad Media se repetirá y comentará frecuentemente esa fórmula, sobre todo por Santo Tomás de Aquino. Por su plan general —comprende el estudio de los ángeles, del cielo visible, de los astros, de los elementos, de la tierra y del hombre— el *De fide orthodoxa* se presenta ya como una obra de corte netamente escolástico, a propósito para seducir los espíritus del siglo XIII y para servir de modelo a sus *Comentarios sobre las sentencias* o a sus *Sumas de teología.* No solamente servirá de inspiración su plan, sino que el contenido se explotará como una verdadera cantera de nociones y definiciones, muchas de las cuales eran inmediatamente utilizables por teólogos imbuidos de la doctrina aristotélica. Los capítulos XXII-XXVIII del libro II, que tratan sobre la voluntad, la distinción entre el voluntario y el involuntario, el libre albedrío considerado en su naturaleza y en su causa, también han legado a la Edad Media numerosas nociones, de origen aristotélico en su mayor parte, pero que Juan Damasceno no había hecho quizá más que recoger en la obra de Gregorio de Nisa o de Nemesio. Sin ser, de suyo, un pensador de primera fila, Juan Damasceno ha desempeñado un destacado papel de transmisor de ideas. Ciertamente debemos considerarlo como uno de los intermediarios más importantes entre la cultura de los Padres Griegos y la cultura latina de los teólogos occidentales en la Edad Media.

La impresión global que deja la patrística griega es que la influencia dominante fue la de Platón y los neoplatónicos. Seguramente no fue la única. Hemos resaltado, por el contrario, con qué facilidad aceptaban los primeros Padres, igual que los estoicos, una concepción materialista del alma y que a veces es difícil estar seguros de que creían en su persistencia entre la muerte del cuerpo y la resurrección. Los escritores cristianos de lengua griega recogieron a menudo elementos de procedencia aristotélica o estoica. Sin embargo, parece incontestable que, en conjunto, la influencia que triunfó entonces fue la de Platón. El hecho es tan patente que con frecuencia se ha hablado del «Platonismo de los Padres», y hasta se han presentado sus teologías como simples adaptaciones del neoplatonismo. Tal problema desborda el ámbito de la patrística griega, ya que también se plantea a propósito de San Agustín; pero todos sus datos están contenidos en la obra de los Padres griegos y la respuesta es la misma para los dos casos.

Interesa, ante todo, precaverse contra un error de perspectiva casi inevitable en la cuestión que ventilamos. Intentar discernir, en obras de teólogos, los elementos filosóficos que utilizan, es dar a estos elementos un relieve que no tienen en las teologías de donde se les extrae. Para los Padres de la Iglesia, ni la verdad de la fe ni el dogma que la definía dependían en absoluto de la filosofía, y la fe era para ellos lo esencial. La fórmula «Platonismo de los Padres» conduciría, pues, a un sentido absurdo si se le hiciese significar que los Padres eran platónicos. Porque fueron esencialmente cristianos, es decir, fieles de una religión de salva-

ción por la fe en Jesucristo; pero no fueron, en modo alguno, discípulos de un filósofo para quien la única salvación concebible era la recompensa del sano ejercicio de la razón.

Si la fórmula es legítima, lo es en otro sentido. Es un hecho que los Padres de la Iglesia han adoptado una posición neta ante las filosofías y han distinguido entre las más o menos lejanas y las más o menos próximas a la enseñanza de la fe cristiana. Ahora bien, parece difícil negar que, de todos los filósofos, es Platón el que obtuvo más votos y se apuntó los más importantes. Las razones de este éxito son manifiestas, porque su acción es atestiguada por los mismos Padres griegos. Platón se ofrece como aliado del cristianismo en varios puntos importantes: las doctrinas de un demiurgo del universo; de un Dios providente; de la existencia de un mundo suprasensible y divino del que este mundo sensible es sólo la imagen; de la espiritualidad del alma y su superioridad respecto al cuerpo; de la iluminación del alma por Dios; de su sometimiento presente al cuerpo y de la necesidad de una lucha para dominarlo; y, por fin, de la inmortalidad del alma y de una vida de ultratumba en que recibirá la recompensa o el castigo de sus actos. Por lo demás, la lista de estas afinidades cristianoplatónicas podría prolongarse, sobre todo penetrando en el terreno de la teología propiamente dicha. Por ejemplo, es cierto que se ha buscado en la obra de Platón, y principalmente en la de los neoplatónicos, un presentimiento más o menos vago de la Trinidad cristiana: el Demiurgo prenunciaría al Padre, el *Nous* correspondería al Verbo y el Alma del mundo al Espíritu Santo. En el siglo XII, Abelardo y algunos Chartrianos se dedicarán todavía a subrayar estas concordancias. Prosigamos: toda la doctrina de Platón estaba inspirada por un amor tan grande a la verdad y a esas realidades divinas —que todo verdadero filósofo se esfuerza en alcanzar—, que difícilmente podría imaginarse una filosofía que, sin ser religión, estuviese más cerca de serlo. San Agustín lo sintió profundamente, hasta el punto de llegar a decir que, de haber conocido el Cristianismo, los platónicos hubiesen tenido que cambiar muy pocas cosas de su doctrina para hacerse cristianos. Los Padres griegos experimentaron ya tal sentimiento, y esto sólo bastaría para explicar su predilección por una doctrina que no era la suya, pero que, de todas las que conocían, se les ofrecía como la más fácilmente asimilable por un pensamiento cristiano. En el curso de este trabajo de asimilación se deslizaron errores con tanta mayor facilidad cuanto que el mismo dogma cristiano se hallaba en vías de formulación; tampoco es menos cierto que algunas de estas adquisiciones —la doctrina de las Ideas, por ejemplo— han sido inmediatamente definitivas y que, incluso en los casos en que el platonismo exigía rectificaciones o profundizaciones que no recibió de los Padres griegos, significó para el pensamiento cristiano el primer estímulo en orden a buscar una interpretación filosófica de su propia verdad.

BIBLIOGRAFIA

SOBRE ESTA ÉPOCA EN GENERAL véase el libro (en ruso) de G. V. FLOROVSKII, *Vizantiiskie ottsi V-VIII*, París, 1933.

DIONISIO (Pseudo Areopagita): *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. III-IV.—H. F. MÜLLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Münster in Westf., 1918.—H. WEERTZ, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysios Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, 1908.—G. V. FLOROVSKII, *op. cit.*, cap. IV, pp. 95-117.—Sobre las primeras traducciones de las obras de Dionisio al latín, véase G. THÉRY, *Études dionysiennes*, 2 vol., París, J. Vrin, 1932 y 1937.—Para la bibliografía de los numerosos artículos de J. STIGLMAYR sobre Dionisio, véase B. GEYER, *Die patr. und schol. Philos.*, pp. 667-668.

MÁXIMO EL CONFESOR: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. XC-XCI.—G. V. FLOROVSKII, *op. cit.*, cap. VII, pp. 195-227.—J. DRAESEKE, *Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena*, en *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXXXIV (1911), pp. 20-60 y 204-229.

JUAN FILOPÓN: M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Ioh. Philoponos, Alex. von Aphrodisias und Themistios*, Munich, 1929.—P. DUHEM, *Le système du monde...*, t. I, pp. 313-320: *Le lieu et le vide selon Jean Philopon;* pp. 380-388: *Le mouvement des projectiles.—La théorie de Jean Philopon.*—M. DE CORTE, *Le commentaire de Jean Philopon sur le III*e *livre du «Traité de l'âme» d'Aristote*, Lieja y París, E. Droz, 1934.

JUAN DAMASCENO: *Obras* en MIGNE, *P. G.*, tt. XCIV-XCVI.—V. ERMONI, *Saint Jean Damascène* (La pensée chrétienne), París, Bloud et Gay, 1904.—E. HOCEDEZ, *Les trois premières traductions du* De orthodoxa fide *de saint Jean Damascène*, en *Musée Belge*, t. XVII (1913), pp. 109-123.—J. DE GHELLINCK, *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XII*e *siècle*, en *Revues des questions historiques*, 1910, pp. 149-160: *Le mouvement théologique du XII*e *siècle*, París, 1914, pp. 245-276.—M. JUGIE, *Jean Damascène*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 693-751 (excelente).—G. V. FLOROVSKII, *op. cit.*, cap. VIII, pp. 228-254.

INFLUENCIA DE PLATÓN: J. STIGLMAYR, *Kirchenväter und Klassizismus*, Friburgo de Brisgovia, 1913.—R. KLIBANSKI, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicorum Medii Aevi*, Londres, 1939.—R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, art. en VACANT-MANGENOT, *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 2258-2392 (excelente; bibliografía, col. 2390-2392); *De «platonismo» Patrum*, Romae, Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1935 (selección de textos y notas).

Capítulo II

LOS PADRES LATINOS Y LA FILOSOFÍA

La literatura cristiana latina comenzó en Roma, pero en la misma Roma se adelantaron los escritores de lengua griega. Justino, Taciano e Hipólito enseñaron en Roma, y Atenágoras se dirigió en griego al emperador Marco Aurelio, el cual escribía asimismo en griego. Para encontrar el equivalente latino de tales obras hay que esperar hasta finales del siglo II y principios del III. Solamente hacia la mitad del siglo III, cuando el latín reemplace al griego como lengua litúrgica de la comunidad cristiana de Roma, se habrá establecido definitivamente el uso del primero como lengua literaria cristiana.

I. De los apologistas a San Ambrosio

Tertuliano es el primero y el más grande de los nombres de esta primera apologética cristiana de lengua latina. Es también el primero de la serie de grandes africanos. En Cartago nació hacia el año 160, se convirtió al cristianismo hacia el 190 y fue ordenado sacerdote; combatió, con la palabra y con la pluma, para defender su fe; pero poco a poco se dejó ganar por el Montanismo, al que se adhirió en el 213. A partir de entonces su talento se volvió contra el cristianismo, al que criticó, con igual acritud, en el ámbito de la moral. Este gran inquieto no se detuvo ahí. Insatisfecho con el Montanismo, terminó por establecer una secta fundada en su propia doctrina. Murió hacia el 240, pero la comunidad que se amparaba bajo su nombre le sobrevivió. Los tertulianistas poseían aún iglesia propia en la Cartago de San Agustín, que tuvo la alegría de reconciliarlos con el catolicismo.

Las obras de Tertuliano más interesantes para la historia de la filosofía son el *Apologético (Apologeticum)*, la *Prescripción de los herejes*

(De praescriptione haereticorum) y su tratado *Sobre el alma (De anima).* Por lo demás, Tertuliano resuelve más como jurista que como filósofo el problema del derecho exclusivo de los cristianos a interpretar las Sagradas Escrituras. Según la ley romana, toda persona que hubiese usado un bien durante tiempo suficiente podía considerarse legalmente su propietaria. Si alguno le discutía la propiedad, podía oponerle como título el derecho de prescripción: *longae praescriptionis possessio.* Aplicando esta regla a las Escrituras, Tertuliano rechaza las pretensiones de los gnósticos a interpretarlas. Aceptadas y comentadas por los cristianos desde el principio, les pertenecen con pleno derecho; si los gnósticos pretenden hacer uso de ellas, se les puede declarar excluidos por vía de prescripción. Así, pues, Tertuliano ha llevado inmediatamente la cuestión al terreno de la tradición. Sus macizos argumentos son característicos de su estilo, hecho más de vigor y de sutilidad retorcida que de verdadera finura. La apologética cristiana de expresión latina ha comenzado por tener su Taciano.

Tertuliano toma, en efecto, el cristianismo como un todo que se impone a los individuos a título de simple fe. Todo cristiano debe aceptar esta fe como tal, sin pretender elegirla, y mucho menos juzgarla. Las interpretaciones metafísicas de los gnósticos son, pues, inaceptables, aunque se presenten como racionales; o mejor aún, precisamente por eso. Se es cristiano por la fe en la palabra de Jesucristo, y sólo en la suya. Repitamos con San Pablo: «¡Aunque nosotros mismos, o un ángel bajado del cielo, os anunciase otro Evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema!» *(Gal.,* I, 8). La fe es, por consiguiente, una regla inflexible *(regula fidei),* y ella sola basta.

Al resolver así la cuestión, Tertuliano adopta una actitud de radical oposición a la filosofía. La hace responsable —no sin clarividencia, por otra parte— de la multiplicación de las sectas gnósticas. De igual manera que los profetas son patriarcas de los cristianos, los filósofos son patriarcas de los herejes. Ni Platón, ni siquiera Sócrates, se exceptúan de esta regla. Por lo demás, es suficiente constatar los hechos para ver hasta qué punto la fe supera a la filosofía. El más iletrado de los cristianos, si tiene fe, ya ha encontrado a Dios, habla de su naturaleza y de sus obras y contesta sin vacilar a cualquier cuestión que se le plantee sobre la materia, mientras que el mismo Platón confiesa que no es fácil descubrir al artífice del universo ni, una vez hallado, darlo a conocer. Cierto que algunos filósofos enseñan a veces doctrinas parecidas a la fe cristiana; pero eso ocurre por casualidad. Es un caso semejante al de los marinos que, zarandeados por la tempestad, encuentran a ciegas la entrada del puerto; han tenido una feliz ceguera, pero no por eso hay que imitar su ejemplo.

El antifilosofismo de Tertuliano ha logrado sus más célebres fórmulas al evolucionar en antirracionalismo. No había originalidad en afirmar que el dogma de la Redención es impenetrable a la razón: San Pablo había puesto ya de relieve que el misterio de la Cruz, que es escándalo para los judíos, es locura para la sabiduría griega *(I Cor.,* I, 18-25). Insis-

tiendo en la misma idea, Tertuliano se ha dejado llevar a efectos oratorios cuyo eco se hace oír aún hoy. «El Hijo de Dios ha sido crucificado; no me avergüenzo de ello, porque hay que avergonzarse. Y que el Hijo Dios haya muerto es completamente creíble, porque es absurdo. Y que, enterrado, haya resucitado, es cosa cierta, porque es imposible.» Estas frases, que se leen en el capítulo V de su *De carne Christi*, presentan un tono voluntariamente provocativo. No debemos olvidar al interpretarlas que su autor ha escrito el ejercicio retórico titulado *El manto (De pallio)*. Sin embargo, hay que reconocer que son equívocas. Si *prorsus credibile, quia ineptum est*, o *certum quia impossibile est*, significan simplemente: hay que creerlo, ya que la fe sólo versa sobre lo incomprensible, y precisamente por eso es cierto, puesto que la fe es más segura que la razón, entonces Tertuliano no ha dicho nada original. Si, por el contrario, se toma su doble *quia* al pie de la letra, se le hará decir que el mismo carácter absurdo del dogma es lo que recomienda su aceptación por la fe y que su imposibilidad garantiza su certeza. ¿Lo pensó así Tertuliano? No era incapaz de ello. Si es eso lo que ha querido decir, la posteridad no le ha traicionado al resumir su actitud en la fórmula lapidaria que él empero no escribió: *Credo quia absurdum*. El pensamiento es completamente original ahora, pero uno se resiste a creer que ni siquiera un orador haya sido capaz de poner el criterio de verdad en la absurdez.

Tertuliano no veía con buenos ojos a la filosofía, pero ella le pagó en la misma moneda. Siempre que nuestro cristiano se aventuró por este terreno odiado equivocó el camino; al menos ésa es la conclusión que se obtiene partiendo del supuesto de que pretendía pensar en cristiano. Respecto a la naturaleza del alma, se expresa como un materialista y piensa igual que un estoico. Para él el alma es un cuerpo tenue y sutil, análogo al aire, dotado de tres dimensiones. Se reparte por todo el cuerpo, con cuya forma se desposa. Por lo demás, esto nos permite considerarla como una sustancia, ya que todo lo que es real es material: *nihil enim, si non corpus*. Así se comprende que pueda actuar sobre el cuerpo, padecer con su acción y aprovechar el alimento que éste asimila. Si se objeta que el alimento del alma es la sabiduría, la cual es inmaterial, entonces Tertuliano responde con el mejor humor: si esto fuera verdad, muchos hombres morirían pronto de hambre.

De acuerdo con esa concepción del alma, Tertuliano admite que la propagación de las almas en la especie humana se hace, desde Adán, por transmisión de padres a hijos, con ocasión de la concepción. Por otra parte, el alma es ese hombre interior de que habla San Pablo y cuya envoltura es el hombre exterior o cuerpo. Forma, pues, un ser completamente constituido. Dotada de órganos propios, tiene sus ojos, sus oídos, y también tiene entendimiento. Éste no pasa de ser una disposición interna, dotada de una estructura propia de la sustancia material del alma. Puesto que el alma no es sino una rama desgajada del alma del padre, se explica fácilmente la herencia de los caracteres, tanto para el bien como para el mal. Así se ha transmitido de padres a hijos el pecado original a partir de Adán,

al mismo tiempo que se propagaba y se multiplicaba el alma del primer hombre. Pero el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, y esta semejanza divina es transmitida asimismo por vía de generación. Existe, pues, todavía en nosotros, y por eso se puede decir, en cierto modo, que el alma de todo hombre es un alma naturalmente cristiana: *anima naturaliter christiana.* La fórmula ha hecho fortuna, y vale más que la justificación que la acompaña. En su tratado sobre *El testimonio del alma (De testimonio animae),* Tertuliano busca ese *testimonium animae naturaliter christianae* en un análisis del lenguaje común, en que el recurso espontáneo a Dios le parece atestiguar el conocimiento confuso que toda alma tiene de su origen, de su inmortalidad y de sus últimos fines.

Puesto que todo cuanto existe es cuerpo, y Dios existe, Dios es cuerpo. Ciertamente, es el más tenue y sutil de los cuerpos. Es también el más brillante, hasta el punto de que su mismo brillo nos lo hace invisible; pero, en definitiva, es cuerpo. No podemos representárnoslo en sí mismo, pero sabemos que es uno, que es naturalmente una razón y que la razón se confunde en Él con el bien. Cuando llegó el momento de crear, Dios engendró de Sí una sustancia espiritual, que es el Verbo. Esta sustancia es a Dios lo que los rayos son al sol: es Dios como los rayos del sol son luz. Es un Dios de Dios, una Luz de Luz, que brota del Padre sin disminuirlo. Por el contrario, el Verbo no es todo el Padre, y así lo confesará más tarde, al decir, por boca de Cristo: «Mi Padre es mayor que yo.» *(S. Juan,* XIV, 28). Habiendo justificado de este modo la existencia del Verbo, Tertuliano se encuentra desembarazado para demostrar a los estoicos que toda su doctrina del Logos confirma la verdad cristiana. Dios ha creado el mundo de la nada, pero el Verbo es la razón misma según la cual lo ha creado, ordenado y gobernado. ¿No es eso lo que afirmaban los estoicos Zenón y Cleanto cuando hablaban del Logos como de una razón o sabiduría constructora del mundo y que lo penetraba por todas partes? En cuanto al Espíritu Santo, se añade al Padre y al Verbo sin romper la unidad de Dios, de igual manera que el fruto forma una misma cosa con la rama y el tronco, o el estuario con el río y su fuente. Motivada por su creación, la generación del Verbo por el Padre no es, propiamente hablando, eterna, ya que el Padre ha existido sin el Verbo. Sin embargo, no debe decirse que dicha generación ha tenido lugar en el tiempo, pues el tiempo sólo empieza con la criatura. Se trata entonces de una relación que no sabemos cómo expresar.

Según se ve, la doctrina de Tertuliano es simple hasta rayar en lo simplista; pero este escritor vigoroso y elocuente poseía el don de las fórmulas lapidarias, y como muchas seguían siendo utilizables, ni siquiera su defección de la Iglesia ha impedido que continuara ejerciendo influjo. Además, había en él, junto con los defectos, que se le ven demasiado, un ardor y una sinceridad cautivadoras, que tuvieron gran culpa de sus desviaciones y errores. Los matices le parecían concesiones. Por eso él, que era un apóstol de la fe pura y de la sumisión sin reservas, terminó en heresiarca de una secta también herética, y el que era un materialista abandonó sucesivamente dos iglesias porque las encontraba demasiado indulgentes con

las exigencias del cuerpo. También por este aspecto de su pensamiento Tertuliano presenta un extraño parecido con Taciano.

Por el contrario, el encantador Minucio Félix y su famoso diálogo de corte ciceroniano, el *Octavius*, evocan el recuerdo del mártir Justino. Los eruditos no han podido decidir hasta ahora si la obra de Minucio es anterior o posterior a la de Tertuliano. La cuestión no deja de tener interés, puesto que aquella de las dos obras que haya sido escrita primero es con certeza una de las fuentes de la segunda. De todos modos, aunque —como parece probable— hubiera que admitir que Minucio debe a Tertuliano una parte de sus ideas, es seguro que no depende de él en cuanto al espíritu. Se han puesto de relieve en Tertuliano las enérgicas reivindicaciones del derecho que cada uno tiene a practicar la religión que crea verdadera, pero también se ha hecho observar —y con razón, al parecer— que este partidario de la libertad religiosa de los cristianos en un imperio pagano probablemente no hubiese puesto el mismo calor en defender la de los paganos en un estado cristiano. Una vez cristiano, Tertuliano ha olvidado por completo las razones que uno podía tener para ser y permanecer cristiano. Quizá no había sido más que un mal pagano en su juventud. Una de las razones que prestan interés al *Octavius* es el sentimiento tan justo que, por el contrario, tuvo su autor de los escrúpulos de un pagano en trance de convertirse. Posiblemente los había experimentado él mismo; pero el hecho es que, de todos los apologistas del siglo III —y al menos en esto no había de tener imitadores—, Minucio Félix es el único que nos ofreció los dos lados de la cuestión.

Fiel al ejemplo de Cicerón, Minucio cuenta una conversación imaginaria o artísticamente reconstruida que habría tenido lugar ante él, en Ostia, entre el pagano Cecilio Natal y el cristiano Octavio. Los dos argumentos principales que Cecilio dirige contra el cristianismo son los mismos que probablemente hubiese formulado Cicerón. En primer lugar, había en el dogmatismo de la fe cristiana algo mortificante para un pagano culto. Al final de su diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses*, Cicerón concluía su vasta encuesta teológica en los términos más modestos: «Después de estas palabras, nos separamos así: a Veleyo le parecía que las opiniones de Cotta eran más verdaderas, y a mí que las de Balbo estaban más próximas a la verosimilitud.» Si tal era la actitud de los selectos, iniciados en las doctrinas de Platón, Aristóteles, Zenón y Epicuro, se comprende su impaciencia ante una secta en que incluso los mozos de cuerda y los esclavos resolvían dogmáticamente tantos problemas, considerados insolubles hasta por los más grandes filósofos. Porque los cristianos más incultos tenían respuesta para todo lo referente a la existencia de Dios, su naturaleza, la creación del mundo, la providencia, la naturaleza del alma, la resurrección de los cuerpos y la vida futura. Para un académico, ¿qué cosa más insoportable que semejantes gentes? Y para un romano, ¿no era propio de un alma piadosa y cuerda atenerse al culto de los dioses de Roma, que habían dirigido su historia y asegurado su

grandeza? Nada era suficientemente cierto como para correr semejante riesgo; por lo mismo, había que atenerse a las opiniones recibidas y respetar las tradiciones. Octavio responde a estas objeciones con una cortés firmeza, observando que no hay razón alguna para que la verdad sea patrimonio de un pequeño número y no de todos. Considerando a continuación cada uno de los puntos tocados por Cecilio, muestra que el orden del mundo supone un ordenador, es decir, un Dios único y providente, como el de los cristianos. En cuanto a los dioses de Roma, si fueron como los pinta la mitología, no pueden ser ellos los que han forjado la grandeza del Imperio. Justificando luego a los cristianos de las acusaciones lanzadas contra ellos, Octavio muestra cuán puro es su culto, y que muchas de sus creencias han sido presentidas por los filósofos y hasta por los poetas paganos. Fin del mundo, inmortalidad del alma, recompensa de los buenos y castigo de los malos después de la muerte, son otras tantas verdades que los antiguos se han esforzado en descubrir, pero que un cristiano se gloría de haber recibido. Cecilio tiene una disposición suficientemente buena para dejarse convencer y abrazar la religión de Octavio: «Después de lo cual nos separamos alegres y gozosos: Cecilio, de haber creído; Octavio, de haber vencido; yo, de la fe del uno y de la victoria del otro.»

Al ocuparnos de Arnobio (260-327), no salimos de Africa. Este curioso personaje enseñaba, desde hacía tiempo, retórica en Sicca, su ciudad natal, donde figuraba como celebridad local, cuando, hacia 296, el que era adversario de Cristo se declaró cristiano y pidió el bautismo. El obispo de Sicca desconfió y rehusó admitirle entre los catecúmenos; pero Arnobio acometió la empresa de convencerle, y con tal fin escribió una apología de la religión que deseaba abrazar. Ese fue el origen del *Adversus nationes* (o *Adversus gentes*), apología del cristianismo hecha por un hombre que aún no era cristiano más que de deseo. Por lo demás, aquí reside el interés de esta confesión completamente involuntaria del corazón de un pagano culto, disgustado ya del paganismo, y que glorifica la nueva fe, a la que se entrega por entero, incluso antes de haberse instruido profundamente en ella.

Quizá se le ha reprochado demasiado duramente esta ignorancia. Es cierto que, si sólo se le juzga por los datos positivos que contiene el *Adversus nationes,* el bagaje dogmático de Arnobio resulta muy exiguo. Sin duda lo era; pero en esta ocasión es insuficiente recordar que un apologista no se propone exponer la fe cristiana; hay que añadir que la apología de Arnobio es, de manera principal, su propia apología ante el obispo de Sicca. Este neófito quiere demostrar que su profesión de cristianismo es sincera y que ha dejado verdaderamente de ser pagano. Nadie lo pone en duda después de haberle leído, pero no se puede esperar que un simple candidato al bautismo hable con la autoridad de un Padre de la Iglesia, ni siquiera con la competencia de un cristiano instruido y bautizado.

Por otra parte, Arnobio nunca llegaría a ser teólogo, y de ahí precisamente el interés que despierta. Este profesor de retórica, recientemente convertido al cristianismo, nos ayuda a comprender lo que un espíritu cultivado, definitivamente liberado del paganismo, aceptaba primero de la religión nueva, y, si vale decirlo, cuáles eran los aspectos de la misma que le habían seducido. Dichos aspectos eran sencillos: *Nihil sumus aliud christiani* —dice Arnobio— *nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores.* Según él, Cristo es principalmente un maestro venido para revelar a los hombres la verdad sobre la naturaleza de Dios y del culto que le es debido. Un Dios soberano *(Deum principem),* señor de todo cuanto existe *(rerum cunctarum quaecumque sunt dominum)* al que tenemos que adorar, invocar con respeto y veneración, abrazar, por así decirlo, con todas las fuerzas de nuestro ser, y amar: he ahí lo que, para Arnobio, constituía la esencia de esta religión que acababa de comprender, y que le parecía extraño se juzgase execrable. A su juicio, el cristianismo era, ante todo, la revelación del monoteísmo hecha por Cristo. Pero enseñar a los hombres la existencia de un solo y único Dios era enseñarles al mismo tiempo la causa y la explicación última de todo cuanto es: cuerpos celestes, elementos del mundo, seres animados, almas humanas; era, asimismo, instruirles sobre la naturaleza de estas almas y sobre su estado después de la muerte.

Lo que más sorprende a Arnobio en esta revelación es que constituye, para el hombre, una decisiva lección de humildad. En el *Adversus nationes* se han destacado muchas señales de escepticismo o —como sería más justo decir— de neo-academismo. Esta tendencia se explica suficientemente por la experiencia personal de Arnobio. Interminable al señalar lo absurdo de las teologías paganas, no podía olvidar, mientras pasaba lista a tanto absurdo, que aún la víspera él las había creído verdaderas. Era él, Arnobio, el que se había postrado ante unos pedazos de madera y unos guijarros untados de aceite: *adulabar, adfabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco,* mientras se le ofrecía la verdad de Cristo en su luminosa sencillez. ¿Quién dudaría al pensar en su propia estupidez? Experiencia decisiva para nuestra arrogancia. El beneficio supremo de Dios a los hombres es el haberles elevado de la religión falsa a la verdadera, y el modo como lo ha hecho nos muestra lo que somos: *animantia monstravit informia nos esse, vanis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil scire et quae nostros sita sunt ante oculos non videre.* Este hombre de Arnobio, animal informe que no ve lo que tiene delante de sus ojos, es el primero de una familia auténticamente cristiana, en la que figurarán más tarde Montaigne, Charron, Pascal y algunos otros. Escépticos si se quiere, pero cuyo escepticismo es no tanto la afirmación del poder que la razón tiene para juzgar a la fe cuanto la constatación de su propia impotencia para conocer; no tanto la reivindicación de la grandeza del hombre, cuanto la confesión de su miseria. No se trata, pues, en principio, de una epistemología, sino de una observación de moralista.

Arnobio tuvo, al menos, el mérito de esbozar los temas principales de toda apología de este tipo. Siempre ha sido lo primero la enumeración de los problemas, inevitables para todo espíritu humano, cuya solución, empero, se nos oculta. En el libro II del *Adversus nationes* se encontrará una larga lista de ellos. Ordinariamente, este tema introduce un segundo, que es la pieza principal de toda argumentación; ya que, acerca de esos asuntos, no sabemos nada y, sin embargo, lo creemos todo, ¿qué tiene de ridículo o de extraordinario un acto de fe? Por lo demás, ¿acaso no descansa la vida humana en una innumerable serie de actos de fe, indefinidamente repetidos? Toda la actividad de los hombres depende de su convicción de que ciertos acontecimientos no dejarán de producirse, aunque la razón sea incapaz de demostrarlo. El viajero cree que regresará a su casa; el labrador siembra porque cree que la simiente nacerá; el enfermo se confía al médico porque le cree capaz de curarlo; el filósofo que piensa que todo es agua cree que Tales tiene razón; otros creen lo que han dicho Platón, Aristóteles, Crisipo, Zenón, Epicuro, y hasta aquellos que creen que no se sabe nada, creen en eso a Arcesilao y Carnéades. ¿Por qué los cristianos no han de creer lo que dice Cristo? *Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis: nos credimus et adquiescimus Christo.* Eterna fuerza y debilidad del argumento; prueba ciertamente que los cristianos no son los únicos en creer algunas cosas; prueba incluso —como hará ver Montaigne— que muchas creencias humanas no son menos extraordinarias que las de los cristianos; pero su alcance no pasa de ahí, y lo peor es que ningún argumento es más fácil de retorcer.

Un tercer tema —familiar a quienes en ocasiones son llamados «escépticos cristianos»— es la depreciación metódica del hombre y el correlativo elogio de los animales. Arnobio hace gran uso de él, y por una razón que resulta interesante destacar. Tendremos ocasión de observar la persistente vacilación de los pensadores cristianos en aceptar la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo organizado. Si se admite eso, ¿cómo justificar la inmortalidad del alma? Por tanto, muchos preferirán enseñar, con Platón, que el alma es de suyo una sustancia espiritual, una de cuyas funciones es animar un cuerpo. Si Aristóteles no ha enseñado la inmortalidad del alma, mientras que su maestro Platón la había enseñado, es que la definición aristotélica del alma excluye esta consecuencia, en tanto que la definición platónica del alma la implica. Por el contrario, parece que algunos de los primeros apologistas cristianos han sido atraídos por otro aspecto del problema. Han visto muy bien que, en Platón, la inmortalidad del alma era solidaria de su preexistencia, y que hacer de ella una sustancia inmortal con pleno derecho era hacerla un dios. Inútil hacerse cristiano para volver a caer inmediatamente en el politeísmo. Por eso Justino, Taciano y otros han afirmado con energía que el alma sólo es inmortal porque Dios lo quiere y en tanto en cuanto lo quiere. Arnobio va más lejos aún, pero movido por el mismo sentimiento: a su juicio, quienes afirman que las almas son inmortales por naturaleza son los mismos que ven en ellas seres próximos a Dios en dignidad,

engendrados por Él, divinos, enriquecidos con una sabiduría innata y sin contacto con los cuerpos. Esos son los adversarios a quienes Arnobio interpela con estos términos: *qui Deum vobis adsciscitis patrem et cum eo contenditis inmortalitatem habere vos unam.* Y, para mejor confundirlos, insiste con tanto vigor en el hecho de que los hombres no son almas, sino animales. Lo son por su cuerpo, por su modo de reproducción y nutrición. Cierto que aventajarían a los demás animales por la razón, si fuesen capaces de servirse de ella. De hecho, no nos sirve de gran cosa. Las bestias son previsoras y se protegen del frío como nosotros y, cuando observamos sus nidos o sus madrigueras, no podemos menos de pensar que si la naturaleza les hubiese dado manos construirían casas.

Concedamos, sin embargo, que el hombre ha sabido conquistar un cierto conocimiento de las cosas, y que también él da pruebas de cierta ingeniosidad. En ello no hay nada de qué vanagloriarse: *non sunt ista scientiae munera, sed pauperrimae necessitatis inventa.* Lo que Arnobio quiere decir aquí es que, sea lo que fuere, los hombres han tenido que adquirir estos conocimientos progresivamente y a costa de prolongados esfuerzos; en una palabra, sus almas no han traído dichos conocimientos al bajar del cielo a sus respectivos cuerpos. Para asentar con mayor firmeza esta afirmación, Arnobio recurre a una especie de «experiencia mental», que otros utilizarán después de él. Propone que nos imaginemos a un niño educado en la soledad durante un tiempo tan largo como se quiera suponer. Concedámosle la edad adulta, veinte, treinta años, más aún; ¿qué sabrá? Nada. Sin embargo, si la doctrina sostenida por Platón en el *Menón* fuese verdadera, si nuestras almas viniesen aquí abajo desde un mundo divino donde lo han conocido todo, un hombre en tales condiciones debería saber por sí mismo lo que saben todos los demás. Platón pretende que cualquiera encuentra las respuestas adecuadas, siempre que se le interrogue convenientemente; pero ¿cómo interrogar a este desgraciado? No comprendería una palabra de lo que se le dijese. He ahí, pues, ese ser maravilloso de origen divino, ese *minor mundus* tan jaleado por los filósofos. Lo que nosotros sabemos es porque lo hemos aprendido en la escuela, igual que un buey aprende a tirar del arado y un perro de caza a pararse o a cobrar. A fin de demostrar completamente su tesis, Arnobio llega hasta a imaginar una habitación subterránea, de temperatura media e invariable, perfectamente impermeable al sonido y vacía de todo objeto. Deposítese en ella a un recién nacido de estirpe platónica o pitagórica que sea cuidado por un ama siempre desnuda, siempre silenciosa, que le alimente primero con su leche y después con alimentos siempre absolutamente idénticos. Se pregunta ahora: ¿qué conocimientos habría adquirido al cabo de cuarenta años esta alma llamada divina e inmortal? Evidentemente, ninguno. El sensualismo francés del siglo XVIII sacará partido de esta novelita filosófica, y ni el materialismo de La Mettrie vacilará en apelar a ella.

Firmemente convencido de la divinidad de Cristo (II, 60), no se ve que Arnobio haya sabido gran cosa del dogma de la Trinidad. El Dios supre-

mo del que habla con frecuencia *(princeps Deus, Deus summus)* parece presidir a muchos otros dioses *(dii omnes, vel quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur)*, y Cristo se muestra a menudo como un Dios encargado de instruir nuestra ignorancia y salvar nuestras almas de la aniquilación definitiva que les sobrevendría sin su intervención divina. Estas almas no son creadas por el Dios supremo, sino por un miembro eminente de su corte celestial (II, 36); son seres de cualidad media, como Cristo nos ha enseñado, es decir, que pueden ser mortales o inmortales: si ignoran a Dios, serán aniquiladas *(ad nihilum redactae)*, y esto en sentido propio, o sea, que morirán con muerte total *(nihil residuum faciens)*; pero sobrevivirán si conocen a Cristo e invocan su auxilio (II, 14). Nadie piensa hacer de Arnobio un Doctor de la Iglesia; mas no por ello deja el *Adversus nationes* de ser uno de los documentos más instructivos, y lo es incluso por sus lagunas. La fuerza de atracción que el Cristianismo ejerció sobre los espíritus cultivados debió ser muy poderosa en los finales del siglo III, puesto que, a veces, un escaso conocimiento de él bastaba para provocar la conversión.

El tono de Lactancio es muy diferente del de Arnobio, no obstante haber seguido sus enseñanzas en Sicca. Profesor de retórica en Nicomedia, se convirtió al Cristianismo hacia el año 300; atravesó luego un período de pruebas hasta que, en 316, el emperador Constantino le encomendó la educación de su hijo. Y a Constantino se dirige Lactancio en su obra principal, las *Instituciones divinas* (307-311). Antes de esta apología había escrito un *De opificio Dei* (305); después de ella escribirá aún dos tratados, el *De ira Dei* y el *De mortibus persecutorum* (hacia el 314). De ordinario, Lactancio es tan calmoso y apacible como nervioso y agitado era Arnobio. La elegancia uniforme de su estilo no excluye, sin embargo, la firmeza, y bien se echa de ver por el *De mortibus persecutorum* que este hombre dulce no era incapaz de cólera. Su tono habitual no tiene nada que ver con el panfletario ocasional de esta obra. Lactancio sigue su camino con comodidad y sin prisas, explicando incansablemente y comentando a placer la verdad que ama, en un cándido maravillarse —sin cesar renovado— de la felicidad de ser cristiano. Es el lado cautivador de Lactancio; pero hubiera sido de desear que al candor del corazón no hubiese unido el del espíritu. De un sentido común que por nada se altera, es capaz, para permanecerle fiel, de negarse a escuchar la voz de la razón. Las *Instituciones divinas* contienen un memorable capítulo sobre los antípodas (III, 23), en el que Lactancio denuncia imperturbablemente la necedad de los que creen en su existencia. Su error carecería de importancia si no hubiese él mismo erigido en experiencia crucial esta cuestión, que demuestra dónde se termina cuando se razona lógicamente partiendo de principios falsos. Al ver al sol y a la luna levantarse y ponerse siempre por el mismo lado, algunos dedujeron que siguen un curso circular, y de ahí que el mundo es redondo como una bola; que la tierra, que ocupa su centro, lo es también; de donde resulta inevitablemente, por fin, que hay un lado de la tierra en

que la lluvia cae de abajo arriba y en que los hombres tienen la cabeza hacia abajo. Son los célebres antípodas. Hay que preguntarse —concluye Lactancio— si esto no es una broma pesada; pero él prefiere ver en ello un ejemplo impresionante de la obstinación en la necedad a que tantos hombres se condenan por su misma lógica, cuando argumentan partiendo de lo falso.

Sería vano esperar alguna revelación filosófica del autor de estas líneas. Lactancio no es sabio, y menos metafísico; pero es un testigo excepcional de la sorpresa que experimentaron tantos paganos ante una religión que, tomándola sólo como filosofía, contaba con una fe que aventajaba en el más alto grado a la filosofía misma. Había en las creencias cristianas más razón que en la razón. Ese es el motivo primordial por el que San Justino se había hecho cristiano y lo había seguido siendo hasta el martirio; Octavio había convertido a Cecilio mostrándole esto; al constatar ese mismo hecho, abrazará el Cristianismo San Hilario de Poitiers; y éste es exactamente el mensaje de Lactancio a los paganos de su tiempo. ¿Qué es la felicidad sino el conocimiento de la verdad? Lactancio ha encontrado la verdad en la fe cristiana; es feliz, y quiere que todo el mundo lo sea como él. Para serlo, basta con ser cristiano. Tras nosotros quedan las fábulas absurdas de los cultos paganos y las incertidumbres contradictorias de algunos grandes filósofos, cuyo genio no ha bastado para salvarlos de la ignorancia; ante nosotros se ofrecen la certeza, la luz y la paz: «Nosotros, por el contrario, que hemos recibido el misterio sagrado de la verdadera religión —puesto que la verdad nos ha sido revelada por Dios y le seguimos como a doctor de la sabiduría y guía hacia la verdad—, convocamos a todo el mundo, sin distinción de edad ni sexo, a este banquete celestial, porque ningún alimento es más dulce al alma que el conocimiento de la verdad.» De ahí los siete libros de las *Instituciones divinas*, que parecen un poco largos y pesados, sobre todo a quien los quiera leer de prisa, pero que el mismo Lactancio encontraba demasiado cortos para la amplitud del tema.

Al dirigirse a los paganos de su tiempo, piensa continuamente en los grandes paganos del pasado, en Cicerón sobre todo *(qui non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit)*, cuya carrera imita. Después de haber consagrado su vida a la elocuencia, finalmente se han vuelto, Cicerón hacia la sabiduría de los filósofos, Lactancio hacia la sabiduría cristiana; pero con frutos muy diferentes. Reléase el *De natura deorum*. ¿Qué sabía Cicerón de Dios al término de sus investigaciones? Nada. Cuando cree por casualidad saber alguna cosa, se equivoca; y Séneca más aún, *quis enim veram viam teneret, errante Cicerone?* Buscando la causa de estos errores, Lactancio encuentra una idea no carente de exactitud, y que él no se cansará de desarrollar: la plaga del pensamiento pagano fue el divorcio entre la sabiduría y la religión. Los cultos paganos no implicaban ninguna filosofía; los filósofos no podían encontrar en ellos más que incoherencia, absurdez, inmoralidad. La gran novedad del Cristianismo es, por el contrario, unir la religión y la sabiduría. Tal es también

el objeto principal de las *Instituciones* de Lactancio: *Cujus scientiae summam breviter circumscribo, ut nequè religio ulla sine sapientia suscipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia* (I, 1). Los paganos aceptan religiones falsas por falta de sabiduría, o sabidurías falsas por falta de religión (III, 11); el remedio de ese mal es la aceptación del monoteísmo, que abre, a la vez, el camino a la verdadera religión y a la verdadera filosofía: *Ubi ergo sapientia cum religione conjungitur? scilicet, ubi Deus colitur unus; ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur. Denique iidem sunt doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes... Idcirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est* (IV, 3). Y añade: *Fons sapientiae et religionis Deus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt, nec religiosi* (IV, 4). Este mundo nuevo, en el cual los sacerdotes son también filósofos y los filósofos sacerdotes, es aquel cuya historia intelectual estamos recorriendo, desde el siglo II al XIV después de Jesucristo.

Lactancio distaba mucho de poder dar fin a la tarea que se había asignado. Ni siquiera sospechaba su amplitud. Minucio Félix le parecía un abogado discreto y estimado en su ciudad, que, si se hubiese dedicado a ello, hubiera llegado a ser un digno intérprete de la sabiduría cristiana. Tertuliano era oscuro. Cipriano era un genio fecundo y —lo que Lactancio reputaba cualidad primordial *(quae sermonis maxima est virtus)*— un escritor claro; pero es preciso ser ya cristiano para comprenderlo, y los intelectuales de su tiempo lo habían tomado a chacota. Era, pues, a él, Lactancio, a quien estaba encomendada la tarea de defender la verdad toda entera, *ornate copioseque.* Ambición totalmente ciceroniana; pero él sabía mucha menos filosofía aún que el mismo Cicerón. Capaz de demostrar la existencia de un solo Dios y su providencia por el orden del mundo —porque era un tema ya conocido—, cada vez que tropieza con una cuestión técnica se queda corto. La sabiduría que enseña Lactancio se reduce, en definitiva, a esto: «El mundo ha sido hecho para que nazcamos; nacemos para reconocer al autor del mundo y de nosotros mismos, Dios; le reconocemos para rendirle culto; le rendimos culto para recibir la inmortalidad en premio a nuestros esfuerzos, porque el culto de Dios está hecho de grandes esfuerzos; por eso recibimos la inmortalidad en recompensa, a fin de que, hechos semejantes a los ángeles, sirvamos eternamente al padre soberano nuestro Señor y constituyamos el reino eterno de Dios» (VII, 6). He ahí —concluye tranquilamente Lactancio— en qué se resume todo: *Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.* Pero ¡cuánta complicación cuando desciende a los detalles! Lactancio sabe que Dios es incomprensible e inefable; mas piensa, como Séneca, que Dios se ha hecho a Sí mismo *(ipse se fecit,* I, 7), parece que le atribuye una figura y una forma, y cree que ha proferido oralmente a su Verbo, engendrándolo de su pensamiento por una emisión de voz. En cuanto al hombre, Lactancio no duda que su alma sea inmortal; pero estima, con Tertuliano, que el hombre verdadero se oculta, invisi-

ble, en el cuerpo visible que lo envuelve. Allí es donde está el verdadero hombre, con su pensamiento *(mens, animus)* y su alma *(anima);* comienza por describir separadamente uno y otra; mas a renglón seguido se pregunta si es necesario distinguirlas: *sequitur alia et ipsa inextricabilis quaestio, idemne sit anima et animus, an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus (De opif. Dei,* 18). Por su parte, no sabe mucho de esto, pero se expresa siempre como si el pensamiento, y con mayor razón el alma, fuesen una *natura subtilis et tenuis* y, por tanto, elementos materiales. Tertuliano le había precedido en ese camino y Lactancio no se extraña de ignorar su naturaleza: *quid autem sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec unquam fortasse conveniet.* Añadamos que, aunque nunca enseñó el dualismo maniqueo del bien y del mal, Lactancio se inclinó ciertamente hacia lo que con razón se ha llamado «dualismo subordinado». Arrastrado por su ardor finalista, ha encontrado al diablo tan útil a Dios que casi ha hecho de él un agente necesario del orden universal. Ante todo, el Dios de Lactancio ama la diversidad, y por ello —asegura el *De opificio Dei*— ha establecido a este atormentador del género humano. No hay victoria sin combate, no hay virtud sin obstáculo; por eso ha creado Dios desde el principio al Enemigo, como instigador de las tentaciones que el hombre habría de vencer más tarde por la virtud. La explicación era ingeniosa; hoy podría acogerse a la autoridad del mismo diablo, que se ha definido, a través de Fausto:

Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Pero ¿podemos fiarnos de Mefistófeles como apologista? A la vista está que la apologética latina ha sufrido una cierta indigencia de cultura filosófica, a la cual no podía ofrecer remedio alguno la tradición romana por sí sola. Para Lactancio, Platón era, ante todo, Cicerón, *qui solus extitit Platonis imitator.* Sin embargo, no era absolutamente lo mismo. Al constatar esta laguna técnica se aprecia mejor la importancia del papel que pronto habían de desempeñar, en la historia del pensamiento occidental, sus primeros contactos con las *Enéadas* de Plotino.

Lactancio, que sabía griego, pudo, por lo mismo, inspirarse directamente en Platón, a quien cita varias veces, y en una doctrina religiosa, influida por el *Timeo* de Platón, y contenida en el conjunto de tratados denominados hoy *Corpus Hermeticum,* por el nombre de su supuesto autor: Hermes Trismegisto. Este personaje legendario era el dios egipcio Thot (o Thoth; Tat, en griego; Toz en la Edad Media latina), identificado con el dios griego Hermes y luego con el dios latino Mercurio. El atribuir a Hermes estos tratados, los más antiguos que se conocen, no data de antes del siglo I de nuestra era (Thorndike, t. II, p. 228). Dichas atribuciones se hacen frecuentes, entre los escritores cristianos, a partir del siglo II. Atenágoras alude a ellos; Tertuliano menciona a Hermes *(De*

anima, 33) y a Trismegisto *(Adv. Valentinianos,* 15); Clemente de Alejandría le atribuye cuarenta y dos tratados que juzga indispensables, de los cuales diez tratan de religión; diez de ceremonias religiosas; dos de himnos a los dioses y de reglas para el rey; seis de medicina; cuatro de astronomía y astrología; diez de cosmografía, geografía y ritual *(Stromata,* VI, 4). Se trata, pues, de una especie de enciclopedia, cuyo carácter legitimaba de antemano la atribución, tan frecuente en los siglos XII y XIII, de tratados alquímicos, astrológicos y mágicos al mismo Hermes Trismegisto. De este conjunto, Lactancio únicamente ha conocido o utilizado los tratados relativos a las doctrinas religiosas, en especial el que él llama *Logos teleios (Discurso perfecto, Sermo perfectus, Verbum perfectum),* que sólo conocemos en una antiquísima versión latina, ya utilizada por Agustín. Dicho tratado será considerado en la Edad Media como una obra de Apuleyo, y se citará casi siempre con el título de *Asclepius,* pero a veces también con el de *Logostileos* (corrupción del *Logos teleios* de Lactancio), o incluso con los de *De hellera, De deo deorum,* etc.

Antes que Lactancio, Arnobio había entroncado la enseñanza de Hermes en las de Pitágoras y Platón. El mismo Lactancio se admira de que Trismegisto, el tres veces grande, haya logrado —no se sabe cómo— explorar casi toda la verdad *(Trismegistus, qui veritatem paene universam nescio quo modo investigaverit...,* IV, 9). En determinado punto califica su testimonio de casi divino *(simile divino).* En efecto —observa Lactancio—, Hermes llama a su dios Señor y Padre, como hacen los cristianos. Único y solitario y, por consiguiente, inengendrado, existe de sí y por sí *(quia ex se et per se ipse sit* —en *Epitome,* 4—). Solo en sí mismo, este Dios no necesita de nosotros; el inengendrado es, pues, «anónimo» (I, 6). Autor del mundo, al que ha producido por su Verbo y hecho divino para manifestarse (IV, 6), el Dios de Hermes lo ha creado y lo guía como una providencia (II, 8). Incluso ha hecho al hombre a su imagen (II, 10), y éste, hecho de una parte mortal y otra inmortal, debe esforzarse por liberarse del cuerpo en que está sumergido, para reintegrarse a su principio. Así, pues, debemos culto a ese dios; pero como el autor del mundo no necesita de nada, no hay por qué hacerle ofrendas materiales; lo que mejor le conviene es el homenaje de un corazón puro (VI, 25). De esta manera, Lactancio vuelve a encontrar en Hermes no sólo la inmortalidad del alma (VII, 13), sino incluso datos sobre el fin del mundo, que le parecen aceptables para los cristianos (VII, 18). A las coincidencias observadas por Lactancio se podrían añadir sin dificultad muchos otros rasgos típicos de un platonismo cristiano, y que, a veces, parecen anunciar la doctrina del mismo Plotino. No obstante, la separación que media entre los gnosticismos y el Cristianismo se encuentra ya aquí, y la mitología rudimentaria del *Poimandres* o del *Asclepius* no podía jugar el papel que habían de desempeñar más tarde las *Enéadas,* obra que alcanzará, en la historia del pensamiento filosófico cristiano, la importancia de un momento decisivo y, casi, de un punto de partida.

Quizá se la aprecia aún mejor al examinar las grandes teologías latinas que se constituyeron entonces fuera de su influjo indirecto. La de San Hilario de Poitiers († 568) nos ofrece un excelente ejemplo. Este galo de elevada cuna y de educación pagana se convirtió ya bastante tarde al Cristianismo, después de prolongadas reflexiones que él mismo nos describe al principio de su *De Trinitate* (I, 1-10). Impresiona ver cómo, en estos hombres de cultura latina, las preocupaciones de tipo moral privan sobre las curiosidades puramente metafísicas. Hilario aspiraba a la felicidad y la buscaba en la virtud; pero no podía creer que un Dios bueno nos hubiese dado la vida y la felicidad para arrebatárnoslas después, y esta observación lo llevó a concluir que Dios tenía que ser muy diferente de las divinidades paganas, es decir, «único, eterno, todopoderoso e inmutable». Si su narración respeta en este caso la cronología de los acontecimientos, Hilario habría llegado al monoteísmo buscando una solución al problema de la felicidad antes de haber entrado en contacto con las Escrituras. Efectivamente, cuando ya se encontraba imbuido de estos pensamientos, leyó con sorpresa en los libros de Moisés esta frase del mismo Dios: *Ego sum qui sum* (*Exodo*, III, 14). Semejante descubrimiento fue el comienzo de su conversión. La lectura del principio del Evangelio de San Juan debía acabar de decidirle. Una doctrina según la cual Dios se ha encarnado para que el hombre pueda llegar a ser hijo de Dios y gozar de la vida eterna era exactamente lo que buscaba Hilario; así, pues, abrazó la fe cristiana.

Compuesto durante su destierro en Frigia (356-359), el *De Trinitate* de San Hilario es una obra capital en la historia de la teología latina; pero sería inútil buscar en ella las curiosidades metafísicas de un Orígenes, de un Gregorio Niseno o incluso de un Agustín. Como todos los apologistas latinos, Hilario destaca el contraste que existe entre las múltiples y contradictorias opiniones de los autores paganos y la claridad y unidad de la doctrina cristiana. El texto del *Exodo*, que tan vivamente le había impresionado, no había de ser olvidado por él en sus escritos. Lo entiende en el sentido de que «nada es más propio de Dios que el ser», que es la oposición exacta de la nada. Preludiando ciertas tesis fundamentales del agustinismo, Hilario vincula estrechamente esta noción de Dios a la inmutabilidad, porque «aquello mismo que es» ni podría haber comenzado ni tendría posibilidad de acabar. El *esse* puro es, pues, inmutable, eterno, de una suficiencia ontológica absoluta y de una perfecta simplicidad. Santo Tomás de Aquino, a quien era familiar la obra de San Hilario, ha aprovechado esta manera de deducir los atributos de Dios partiendo de la noción de *esse*. Ciertamente, se podrían recoger en sus obras otras nociones de alcance filosófico, pero apenas se encuentran allí por sí mismas, y su expresión es tan fragmentaria que a veces uno se pregunta cómo definirlas. En lo que atañe a la espiritualidad del alma, por ejemplo, no hay modo de ponerse de acuerdo sobre lo que de ella pensaba San Hilario. Son problemas con los que se encuentra, pero en los que no se detiene.

El hecho resulta todavía más sorprendente si se estudia la obra de San Ambrosio (333-397). Hilario sabía griego y no se dejó tentar por la metafísica; Ambrosio sabía griego y estudió ampliamente a Filón y a Orígenes —cuyas obras son tan ricas en datos filosóficos de todo género—, pero tampoco él se dejó arrastrar a la menor profundización metafísica del texto sagrado. Ambrosio no pensaba nada bueno de los filósofos. El modo como habla de ellos en su *De fide* (I, 5; I, 13; IV, 8) y en su *De incarnatione* (IX, 89) anuncia en ocasiones las invectivas de un Pedro Damián contra la dialéctica. Ambrosio es una de las más seguras fuentes de los «anti-dialécticos» de los siglos XI y XII, y cuantas nociones filosóficas se pueden destacar en sus escritos permanecen como incrustadas en la fórmula del dogma. Pero no deja de ser interesante constatar el carácter neoplatónico de algunas de las que toma. Así, cuantas veces interpreta el *Ego sum qui sum* de la Escritura, Ambrosio identifica el sentido pleno del verbo «ser» con «ser siempre». En su tratado *Sobre el Salmo 43* (n. 19), que parece datar del último año de su vida (397), traduce así la fórmula de la Escritura: *quia nihil tam proprium Deo quam semper esse.* En el *De fide* (III, 15), Ambrosio va más lejos aún, porque afirma que si el término *essentia* conviene eminentemente a Dios es porque significa lo mismo que el griego *ousia,* cuya etimología será *ousa aei,* es decir, «siempre existente». Sería difícil encontrar un caso más claro de esta «esencialización» de la noción de ser, que desempeñará importante papel en la historia de las doctrinas cristianas a partir de San Agustín. Pero la verdadera vocación de Ambrosio, como buen latino, es la de moralista. Esto se ve claro al comparar su *Hexaëmeron* con el de San Basilio, en el que, por otra parte, se inspiró. En esta serie de nueve sermones sobre la obra de los seis días, Ambrosio se extiende en interpretaciones alegóricas en que se volatiliza a veces la letra de la Escritura. No lamentemos tal exceso, ya que, oyendo al obispo de Milán comentar alegóricamente la Biblia, Agustín descubrirá que la letra mata y el espíritu vivifica. Por lo demás, tanto Filón como Orígenes le habían precedido en esta investigación, que buscaba, más allá del sentido literal de los textos, su interpretación moral y mística; mas nadie le aventajará nunca en la aplicación de este método. El simbolismo moral de los animales, notablemente ausente de la exégesis de San Basilio, pero tan popular en toda la Edad Media, florece a su gusto en la de San Ambrosio. ¿Hay algo que él no haya alegorizado? Para explicar la narración bíblica de la tentación del primer hombre admite, con Filón, que la serpiente sólo es una imagen de la delectación, la mujer una imagen de la sensualidad y el hombre mismo una figura del entendimiento *(nous)* que se deja engañar por los sentidos. No cree que el paraíso terrenal pueda ser un lugar terreno, localizado en algún sitio; ve en él únicamente la parte superior y rectora de nuestra alma (su *principale),* y los ríos que lo riegan son la gracia y las virtudes.

Cuando se leen algunas de las alegorías de Ambrosio, uno se pregunta cuáles hubiesen sido sus ideas metafísicas, de haberlas formulado explícitamente. Pensemos en su interpretación de los fines últimos del hom-

bre y, particularmente, de las penas del infierno. ¿Qué son las «tinieblas exteriores»? ¿Debemos imaginarnos una prisión en que serán encerrados los culpables? En modo alguno; *minime*. No vayamos a creer que allí hay rechinar de dientes corporales, ni fuego eterno de llamas corporales, ni gusano roedor corporal. Para él, igual que para Orígenes, el fuego del infierno es la tristeza misma que engendra el pecado en el alma del culpable; el gusano roedor es el remordimiento, que roe, en efecto, la conciencia del pecador y lo atormenta continuamente. Todas estas nociones, junto con algunos rasgos de la tan curiosa escatología de Ambrosio, se volverán a encontrar en la obra de Juan Escoto Erígena. Ya se verá a qué «inmaterialismo» se encuentran ligadas semejantes ideas en el pensamiento de este último.

Con Orígenes y Filón por guías, libre como era en la interpretación de los textos, es una suerte para Ambrosio que sus preferencias le hayan desviado de la metafísica hacia la moral. Su contribución más importante a la historia de las ideas es, efectivamente, su *De officiis ministrorum*. Inspirándose en el *De officiis* de Cicerón, Ambrosio se esforzó por extraer de él lecciones utilizables para clérigos, y a veces hasta para simples cristianos. Ningún escrúpulo le podía detener en este camino. En primer lugar, convencido también él de que los filósofos griegos habían tomado de la Biblia una parte de su saber, creía usar de un derecho de desquite al despojar a Cicerón en provecho de los cristianos, pero ante todo tenía conciencia de que operaba una profunda transformación en la moral de Cicerón —que era esencialmente un código de los deberes del hombre para con la ciudad—, reinterpretándola como una moral religiosa fundada en los deberes del hombre para con Dios. Esta metamorfosis cristiana de la moral antigua ha sido ya objeto de numerosos trabajos, algunos muy buenos; pero falta mucho para haber escrutado todos sus detalles y haber seguido su influjo a través del tiempo, ya que se ha hecho sentir hasta el siglo XIII y aun después.

BIBLIOGRAFÍA

SOBRE LA PATRÍSTICA LATINA EN GENERAL: Bibliografía en B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 640-644.—P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, París, Les Belles-Lettres, 2.ª ed., 1924.—P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols., París, 1901-1923.

HERMES TRISMEGISTO: Este nombre puede remitir a tres textos o grupos de textos distintos:

1.º EL CORPUS HERMETICUM: *Hermetis Trismegisti Poemander*, ed. Gust. Parthey, Berlín, 1854 (texto griego y trad. latina).—L. MÉNARD, *Hermès Trismégiste*, París, Didier, 2.ª ed., 1867 (trad. francesa únicamente).—R. REITZENSTEIN, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904 (ed. crítica del *Poimandres*, de varios otros fragmentos herméticos y estudio histórico).—J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i. W., 1914.—WALTER SCOTT, *Hermetica*, Oxford, The Clarendon Press, 1924-1936, 4 vols. (Introducción, textos y trad. inglesa, notas sobre el *Corpus hermeticum*, el *Asclepius* y los extractos herméticos de Stobeo).

2.º El Asclepius, varias veces editado como apócrifo entre las obras de Apuleyo; especialmente, *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia*, por Aloisius Goldbacher, Viena, 1886, o en la edición de Apuleyo, por Thomas, t. III, Leipzig, Teubner, 1921.

3.º Un apócrifo hermético, del siglo xii, titulado *Liber de propositionibus sive de regulis theologiae*, que será citado después, y publicado posteriormente, con el título de *Liber XXIV philosophorum*, por Clemente Baeumker, *Das pseudo-hermetische «Buch der vierundzwanzig Meister»*, en *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1913, pp. 17-40 (en las pp. 17-30, excelente introducción sobre el neoplatonismo en la Edad Media); reimpreso en C. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, Münster i. Westf., 1928, pp. 194-214.

4.º Un conjunto de escritos alquímicos, astrológicos o mágicos, atribuidos al mismo Hermes, y cuyas citas se hacen frecuentes a partir del siglo xiii; sobre esta literatura, consultar L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Macmillan, 1923, t. II, cap. XLV.

TERTULIANO: *Obras* en Migne, *P. L.*, tt. I y II.—J. P. Waltzing, *Apologeticum*, Lieja, 1920.—A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, París, Beauchesne, 1905.—P. de Labriolle, *La crise montaniste*, París, Leroux, 1913.

MINUCIO FÉLIX: *Obras* en Migne, *P. L.*, t. III.— J. P. Waltzing, *M. Minucii Felicis Octavius*, Lovaina, 1903 (extensa bibliografía).—J. P. Waltzing, *Minutius Felix et Platon*, París, 1903.—J. H. Freese, *The Octavius of Minucius Felix*, Londres, 1920.

ARNOBIO: *Obra* en Migne, *P. L.*, t. V.—P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, pp. 241-286.

LACTANCIO: *Obras* en Migne, *P. L.*, tt. VI y VII.—R. Pichon, *Lactance. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le regne de Constantin*, París, 1903.—E. Amann, *Lactance*, art. en Vacant-Mangenot-Amann, *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2425-2444.

HILARIO DE POITIERS: *Obras* en Migne, *P. L.*, tt. IX y X.— A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Maguncia, 1903.—A. Largent, *Saint Hilaire de Poitiers*, París, 1902.—X. le Bachelet, *Hilaire (Saint)*, art. en Vacant-Mangenot-Amann, *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 2388-2462.

AMBROSIO: *Obras* en Migne, *P. L.*, tt. XIV-XVII.—A. de Broglie, *Saint Ambroise*, París, 1899.—P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, París, Bloud, 1908 (con textos escogidos).—R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Étude comparée des traités* Des devoirs *de Cicéron et de saint Ambroise*, París, 1895.

II. El platonismo latino del siglo IV

El siglo iv ha visto nacer dos escritos de no mucha originalidad filosófica, pero de los cuales debemos hacernos cargo para comprender el lenguaje de los platónicos de Chartres en el siglo xii. Son el comentario de Macrobio a *El sueño de Escipión* y el de Calcidio al *Timeo.*

En el libro VI de su *De re publica*, Cicerón pone en boca de Escipión Emiliano (el segundo Africano) la narración de un sueño. Ve aparecérsele en sueños a su padre, Escipión Africano, que le muestra Cartago y le predice la victoria; para incitarle al bien, le revela que las almas de aquellos que han prestado buen servicio a la patria son recompensadas por el dios supremo *(princeps deus)* con una vida feliz después de la muerte. Su morada es la Vía Láctea. Este dios supremo habita la más elevada de

las nueve esferas celestes, cuya revolución produce una armonía que nosotros no percibimos, por estar tan acostumbrados a ella, de igual modo que los que viven cerca de las cataratas del Nilo no oyen ya su ruido. Entonces el Africano invita a su hijo, que mira todavía a la tierra —tan pequeña vista desde las alturas del cielo—, a que se vuelva hacia las cosas celestiales. La gloria no es nada, aunque durase siglos, porque en el cielo no se cuenta por años, sino por «grandes años»; es decir, no por revoluciones del sol, sino por revoluciones de todo el cielo. Aún no ha pasado la vigésima parte de un año de esta clase cuando ya ha olvidado el hombre a casi todos sus predecesores. Por tanto, hay que vivir para el cielo. El cuerpo del hombre es mortal; no así su alma. El alma es un dios pensante colocado sobre la carga del cuerpo; es al cuerpo lo que Dios es al mundo. Movidos por ella, el cuerpo y su movimiento pueden cesar en la existencia, pero el alma no deja de moverse, porque es lo que se mueve a sí mismo; no cesa, pues, de existir, y vivirá tanto más feliz cuanto mejor se haya desligado de su cuerpo, no ocupándose más que de lo eterno.

Tal es el tema sobre el que Macrobio —pagano de finales del siglo III o principios del IV— ha compuesto las variaciones filosóficas conocidas con el título de *In somnium Scipionis*. Desde el principio, Macrobio se declara discípulo de Platón y de Plotino, los dos principales filósofos. Con ellos, coloca en la cumbre de la escala de los seres al Bien *(Tagathon)*, que es la causa primera. Viene a continuación la Inteligencia *(Nous)*, nacida de Dios y que contiene los ejemplares de todas las cosas, o Ideas. En tanto que se vuelve hacia el Bien, esta Inteligencia permanece perfectamente semejante a su origen; en cuanto se vuelve sobre sí misma, produce el alma. No confundamos la Inteligencia *(Nous, mens, animus)* con el Alma *(anima)* por ella producida. No obstante, puede decirse que, hasta el Alma, sigue quedando a salvo la unidad del primer principio. Aunque la Inteligencia contiene la multitud de las especies, ella permanece una, y aunque el Alma se difunde en la inmensidad del universo, conserva su propia unidad. Y es que la unidad del primer principio, que se prolonga hasta el alma, no es número, sino más bien origen y fuente de todos los números. Es a los números lo que el punto a los cuerpos. Los mismos números son realidades inteligibles, dotados de propiedades inherentes a cada uno de ellos, por las cuales se explican las naturalezas de los cuerpos de que son principios componentes. De modo que el Uno mismo (mónada) no es ni macho ni hembra, sino que el impar es macho y el par hembra. Observemos de paso que así se explican las notables virtudes del número 7, nacido de la fecundación del número 6 por la unidad.

Así como las especies y los números están contenidos en la Inteligencia, las almas lo están en el Alma. Algunas no se separan nunca de ella, pero hay otras a quienes el deseo de los cuerpos y de la vida terrestre desvía de la contemplación de las realidades superiores. Estas almas caen, en cierto modo, de su lugar de nacimiento y se dejan aprisionar en cuerpos. Una especie de embriaguez les hace olvidar su origen y ya sólo po-

drán liberarse de nuevo progresivamente, según enseña Platón, por un esfuerzo de reminiscencia para volver a acordarse de lo que son. Así, pues, la división que separa a los seres de la unidad primitiva no se hace real más que en razón de la materia *—hylé—*, en la que se sumergen y que los retiene.

Durante la caída que la precipita en su cuerpo, el alma va atravesando todas las esferas celestiales, y en cada una de ellas adquiere las facultades que ejercerá una vez encarnada: en Saturno, el razonamiento *(ratiocinatio)* y la inteligencia *(intelligentia)*; en Júpiter, la capacidad de obrar *(vis agendi* o *praktikon)*; en Marte, el valor *(animositatis ardor)*; en el Sol, la aptitud para sentir y formar opinión *(sentiendi opinandique natura)*; en Venus, los deseos *(desiderii motus)*; en Mercurio, la aptitud para expresar sus conceptos *(hermeneutikon)*, y, por fin, en la Luna, el poder de crecer y de nutrir. Esta última operación, que es la más baja de las divinas, es, al propio tiempo, la más elevada de las corporales. El alma sólo la ejerce a costa de una especie de suicidio, al encerrarse en un cuerpo que viene a ser su tumba: *soma* (cuerpo) = *sema* (tumba).

Por muy alejada que se encuentre, a partir de ahora, de su origen, el alma humana no se halla empero separada de él. Gracias a su parte superior —la inteligencia y el razonamiento—, conserva un conocimiento innato de lo divino y el medio de reunirse a ello ejercitando las virtudes. Éstas llegan al alma —como muy bien ha mostrado Plotino— desde la fuente divina de la cual ha salido ella misma; se jerarquizan, desde las más humildes hasta las más altas, en cuatro grupos: las virtudes políticas, es decir, las que regulan la vida activa del hombre en el seno de la ciudad (prudencia, fortaleza, templanza y justicia); las virtudes purificadoras, que desvían al alma de la acción y la vuelven hacia la contemplación; las virtudes de un pensamiento ya purificado y capaz de contemplar; las virtudes ejemplares, en fin, que residen eternamente en la Inteligencia divina, como modelos y principios de las nuestras: «Si hay en la inteligencia divina ideas de todas las cosas, a mayor abundamiento hay que creer que se encuentran en ella las ideas de las virtudes. Allí la prudencia es la misma Inteligencia divina, y la templanza que se vigila continuamente a sí misma, la fortaleza que permanece igual y no cambia jamás, la justicia que continúa siempre inflexiblemente su obra, según la ley eterna que la rige.» Este texto proporcionará a los agustinianos del siglo XIII —San Buenaventura, por ejemplo— una fórmula técnica de la «iluminación de las virtudes».

La definición de alma admitida por Macrobio le permitía, por lo demás, abrirla así a las influencias divinas. Las dos únicas fórmulas entre las que se puede vacilar son la de Platón —una esencia que se mueve a sí misma— y la de Aristóteles —el acto o perfección de un cuerpo organizado—. La elección es importante, porque decide el problema de la inmortalidad. Si se admite con Platón que el alma es una esencia automotriz, no se ve razón alguna para que deje de actuar y, por consiguiente, de existir. No acontece lo mismo al admitir, siguiendo a Aristóteles, que

el alma recibe el movimiento desde fuera, como todas las demás cosas. Pero no es necesario admitirlo. Aunque la demostración aristotélica de la existencia de un primer motor inmóvil sea legítima, de ella no se sigue ni que el alma sea este motor inmóvil ni que el alma no sea toda entera vida y movimiento. Es una fuente de movimiento *(fons motus)* derivada de una fuente más abundante aún, pero de donde brotan sin cesar sus conocimientos, sus voluntades e incluso sus pasiones. El comentario de Macrobio es una de las numerosas influencias que impondrán estos temas platónicos al pensamiento medieval.

El influjo de Calcidio ha contribuido a ello más eficazmente todavía. La Edad Media conoció el *Timeo* de Platón por un fragmento de la traducción latina que había hecho Cicerón, pero sobre todo por la traducción de Calcidio, también fragmentaria (de 17 A a 53 C), y por el comentario, inspirado en el de Posidonio, con que la había enriquecido. En modo alguno se puede dudar de que Calcidio haya sido cristiano. Afirma que Moisés y su libro del *Génesis* han sido inspirados por Dios; una alusión clara a la Natividad de Cristo y lo que dice de las postrimerías del hombre no dejan lugar a dudas de ningún género. Una cita de Orígenes († 254) permite fechar su obra, con probabilidad, a fines del siglo III o principios del IV.

Calcidio distingue tres principios *(initia):* Dios, la materia y la Idea *(Deus et silva et exemplum).* El empleo del término *silva* por un autor de la Edad Media para designar la materia autoriza generalmente a conjeturar la influencia de Calcidio. El Dios supremo es el Soberano Bien. Situado más allá de toda sustancia y de toda naturaleza, incomprensible para cualquier entendimiento, perfecto en sí, se basta a sí mismo, pero es objeto de un deseo universal. Después del Dios supremo viene la Providencia, que los griegos llaman Inteligencia *(nous),* y que ocupa el segundo puesto. Incansablemente orientada hacia el Bien, esta segunda esencia inteligible saca de él, a la vez, su propia perfección y la que confiere a los demás seres. De la Providencia depende el Destino *(fatum),* ley divina por la que se rigen todos los seres, cada uno según su propia naturaleza. Este destino está, pues, doblemente cristianizado: primero está sometido a la providencia: *fatum ex providentia est, nec tamen ex fato providentia;* además, respeta las naturalezas y las voluntades. Hay otros poderes subordinados a la Providencia, tales como la Naturaleza, la Fortuna, el Azar, los Ángeles, que escrutan los actos de los hombres y pesan sus méritos. Estos ministros de la Providencia son citados aquí inmediatamente después de ella, porque están directamente a su servicio, pero tienen por encima de ellos al Alma del mundo, que también es llamada a veces la Segunda Inteligencia y que penetra íntimamente el cuerpo del universo para vivificarlo y organizarlo. Calcidio ha resumido la fábrica del mundo en una frase que es preciso conocer, porque fija el marco de algunas cosmogonías medievales, como las del *De mundi universitate* de Bernardo Silvestre o del *Roman de la Rose* de Juan de Meun. Se encuen-

tra en el capítulo CLXXXVIII de su comentario al *Timeo:* «Para resumir brevemente muchas cosas, he aquí cómo hay que representarse todo esto. El origen de las cosas —del cual recibe su sustancia todo lo demás que existe— es el Dios supremo e inefable. Después de él, su Providencia, el segundo Dios *(secundum Deum),* legislador de una y otra vida, la eterna y la temporal. Coloco en tercer lugar la sustancia llamada segundo Pensamiento o Inteligencia, como una especie de guardián de la vida eterna. He leído que las almas racionales que obedecen a la ley le están sometidas y que tienen por ministros a estas potencias: Naturaleza, Fortuna, Azar, y los daimones *(daemones),* que escrutan y pesan los méritos. De modo que el Dios supremo manda, el segundo establece el orden, el tercero intima y las almas obran según la ley.» La naturaleza y las funciones del Alma del mundo están descritas en los capítulos CI-CII; las de la Fortuna y el Azar, en los capítulos CLVIII-CLIX.

El mundo es, pues, la obra de Dios; pero el mundo está en el tiempo y Dios fuera del tiempo; Dios es, por tanto, el origen causal del mundo, no su origen temporal. Aunque temporal y hecho por Dios, el mundo sensible es eterno. Al menos lo es en sus causas. Sólo Dios, junto con el mundo inteligible que lleva en sí, es eterno. Está en el *aevum,* del que el tiempo sólo es una fugaz imagen; así, «el mundo inteligible existe siempre; este mundo que es su simulacro siempre ha existido, existe y existirá». El capítulo CCLXXVI se dedica a conciliar la doctrina que precede con la letra del *Génesis,* es decir, con el dogma cristiano.

Hay, pues, dos clases de seres: los modelos y las copias. El mundo de los modelos *(exempla)* es el mundo inteligible; el de las copias o imágenes *(simulacra)* es el mundo sensible *(mundus sensilis),* producido a semejanza de su modelo. El nombre técnico de un modelo es «Idea». Es una sustancia incorporal, sin color ni forma, impalpable, sólo comprensible para el entendimiento y la razón, causa de los seres que participan de su semejanza. Calcidio no quiere examinar si las Ideas son una o múltiples; por el contrario, zanja la cuestión de su origen: son las obras propias de Dios, que las produce al concebirlas. En una palabra: las obras de Dios son intelecciones, y sus intelecciones son lo que los griegos llaman Ideas. En consecuencia, decir que el mundo sensible es eterno significa que Dios piensa eternamente las Ideas, cuya imagen va reproduciendo perpetuamente el mundo sensible en el decurso de los tiempos.

En este sentido, las Ideas forman una sola cosa con Dios; por consiguiente, podemos reducir de tres a dos el número de los principios y afirmar que el mundo sensible está hecho de Dios y de la materia: *ex Deo et silva factus est ille mundus.* En el origen se encuentra el Caos (Ovidio, *Met.,* I, 1-23), que los griegos llaman *hylé* y Calcidio *silva.* La existencia de la materia puede ser demostrada por análisis o por síntesis. El análisis *(resolutio)* consiste en remontarse de los hechos a sus principios. Es un hecho que tenemos dos medios distintos de conocer: los sentidos y el entendimiento. Luego sus respectivos objetos —lo sensible y lo inteligible— deben ser también distintos. Los sensibles son cambiantes, temporales, per-

ceptibles por los sentidos y sólo se prestan a opiniones; los inteligibles son inmutables, eternos, cognoscibles por la razón y objetos de ciencia propiamente dicha. Por naturaleza, los inteligibles son anteriores a los sensibles, pero los sensibles nos son más fácilmente accesibles. Así, pues, el método analítico, que se remonta de lo sensible a sus condiciones, es el más indicado para establecer la existencia de la materia.

El análisis parte de los datos inmediatamente perceptibles, tales como el fuego, el aire, la tierra y el agua, con sus diferentes naturalezas y propiedades. Dichos elementos no sólo se hallan a nuestro alrededor, sino también en nosotros, ya que de ellos están formados todos los cuerpos, incluso el nuestro. El cuerpo posee, además de las cualidades sensibles, formas y figuras diversamente compuestas. Si distinguimos todo esto por el pensamiento y nos preguntamos, además, por la realidad que contiene pro indiviso todo esto, encontramos precisamente lo que buscamos: la materia. Entonces concluye Calcidio con satisfacción: *inventa igitur est origo silvestris.* Pero se puede verificar este análisis mediante una síntesis. Recompongamos progresivamente lo que acabamos de disociar: volvamos a poner —por así decirlo— en su lugar a las especies, a las cualidades, a las figuras, y coloquémoslas con el orden, la armonía y las proporciones que tienen en la realidad. Nos veremos abocados a explicar este orden, esta armonía y estas proporciones por una providencia. Pero no hay providencia sin entendimiento ni entendimiento sin pensamiento. Luego el pensamiento de Dios es el que ha modelado y embellecido todo lo que forma los cuerpos. Las intelecciones de este pensamiento divino son Ideas. La materia es, pues, el principio en que se detiene el análisis, pero las Ideas son el principio en que desemboca la síntesis cuando se remonta de la materia a la causa primera de sus determinaciones.

Considerada en sí misma, la materia carece de cualidades; luego es simple. Por eso precisamente es un principio, y como es absurdo imaginar el principio de un principio —que equivaldría al comienzo de un comienzo—, la materia ha existido siempre. Por la misma razón, al ser simple, es indisoluble y existirá por siempre. Habiendo existido siempre y teniendo que existir siempre, resulta que es eterna. Puramente pasiva e infinita de suyo, en el sentido meramente negativo de que es por completo indeterminada, es pura potencialidad. Ni siquiera se puede decir que sea corpórea más bien que incorpórea; no es más que la posibilidad de ser o de no ser un cuerpo.

Entre la materia —puro receptáculo— y las Ideas —formas puras— se encuentra el mundo de las cosas engendradas por las Ideas en la materia. Estas cosas tienen sus formas propias y, porque dichas formas nacen con los cuerpos, se las llama *species nativae* o, como dirán más tarde los de Chartres, *formae nativae.* Es cierto que, para Calcidio, *species* significa lo mismo que *forma,* pero de ordinario emplea el primero de estos dos términos, mientras que los de Chartres preferirán generalmente el segundo. Sea de ello lo que quiera, de esta distinción resulta que la Idea existe bajo dos aspectos: en sí, como forma primera *(primaria species),*

y en las cosas (*secunda species, id est nativa*), como forma nacida de la Idea eterna. Viene en seguida la materia, que debe su ser a su forma propia: *Silva demum ex nativa specie sumit substantiam.* Por lo demás, a estos tres grados del ser corresponden tres grados de conocimiento: aprehensible por el entendimiento, la idea es objeto de ciencia; de naturaleza sensible, la forma nativa es objeto de opinión; en cuanto a la materia, al no ser ni inteligible ni sensible, no puede ser conocida ni percibida; no sabemos su existencia a no ser por una especie de conocimiento bastardo, que nos permite afirmar lo que en modo alguno podemos aprehender.

Por vía de consecuencia, Calcidio se ve conducido a rechazar la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo. Conoce muy bien esta doctrina, de la que ofrece una larga exposición; pero aceptarla equivaldría, para él, a hacer del alma una forma nativa —intermediaria entre el ser de la Idea y el no ser de la materia— y, en suma, un simple accidente del cuerpo, destructible y perecedero como el cuerpo mismo. La verdadera naturaleza del alma no consiste en ser una forma, sino una sustancia espiritual dotada de razón: *est igitur anima substantia carens corpore, semetipsam movens, rationabilis.* La influencia de Calcidio se unirá a las de Macrobio, Nemesio y otros muchos, para retardar el momento en que la definición aristotélica del alma se muestre digna de ser aceptada por espíritus cristianos.

Análogas tendencias se descubren en la obra de Mario Victorino († hacia el 363), a quien se apellida *Afer* (Africano) para distinguirlo de sus homónimos. Nacido en el África proconsular alrededor del año 300, fue a Roma a enseñar retórica hacia el 340, y allí sostuvo una activa polémica anticristiana. Hacia el año 355 causó sorpresa la noticia de que se había convertido, ganado para el Cristianismo a fuerza de leer las Escrituras para combatirlas. Sólo nos queda una escasa parte de sus numerosas obras, que trataban de los más diversos asuntos: gramática, dialéctica, retórica, exégesis y teología. Sin embargo, hemos conservado sus comentarios a la *Epístola a los Gálatas*, a la *Epístola a los Filipenses*, a la *Epístola a los Efesios* e importantes tratados de teología, *Sobre la generación del Verbo divino* y *Contra Arrio* (en cuatro libros). Antes de su conversión, Mario Victorino había traducido al latín las *Enéadas* de Plotino; en esta traducción, actualmente perdida, había de descubrir Agustín el neoplatonismo, con el resultado que es sabido. No obstante, el papel que, desde este punto de vista, ha desempeñado nuestro autor en la formación del agustinismo no nos debe hacer olvidar su contribución personal a la controversia contra los arrianos.

Por lo demás, Mario Victorino encontró un adversario de categoría en el arriano Cándido, que le había dedicado un notable escrito, *Sobre la generación divina*, en que se encuentran deducidas con ejemplar limpidez todas las imposibilidades con que tropieza un puro filósofo en el misterio de la generación de un Dios por un Dios. En el citado escrito se paten-

tiza que los filósofos habían sido ganados para admitir la noción cristiana de un Dios concebido como el ser absoluto; mas, por identifiacr —siguiendo a Platón— el ser con lo inmutable y lo inengendrado, el dogma de un Dios engendrado ofrecía a su pensamiento insuperables dificultades. Para entender esta controversia hay que volver siempre al texto crucial del *Timeo* (27 d): «¿Qué es lo que siempre es ser, y que no tiene generación, y qué es lo que, siendo siempre engendrado, jamás es ser?» Si Dios es el ser, no puede ser engendrado; ahora bien, se dice que el Verbo es engendrado; luego no es el ser; no es, pues, Dios. Esta posición —ya observada en Eunomio— es considerada por Cándido, bajo todos sus aspectos, con la calmosa limpidez de un hombre que no se sale de la evidencia lógica. Toda generación es una mutación; ahora bien, todo lo que es divino, es decir, Dios es inmutable. Pero Dios, que es el Padre de todo, es también la causa primera de todo. Por tanto, si es Dios, es incambiable e inmutable. Mas lo que es incambiable e inmutable, ni engendra ni es engendrado. Luego si esto es así, Dios no es engendrado. Cándido confirma semejante conclusión estableciendo, con gran abundancia de argumentos, la imposibilidad de concebir algo que sea antes que Dios y de lo que Dios pueda ser engendrado. ¿Será el poder? Pero nada hay más poderoso que Dios. ¿Serán la sustancialidad y la sustancia? ¿O quizá la existencialidad y la existencia? Mas Dios, que es simple, no puede ser concebido como un sujeto que recibiese una realidad cualquiera, bien fuese la sustancia, bien la misma existencia. Más acertado es concebir la sustancia como puesta por Dios que concebirla como preexistiéndole. Él la es, no la recibe. Del mismo modo, Dios no recibe ni la existencialidad, que es la aptitud para la existencia, ni la existencia misma; existe y nada más. Por idéntica razón, Dios no debe ser concebido como recibiendo el ser ni la entidad: «En efecto, es la primera causa, y es causa para consigo mismo *(sibi causa)*, no en el sentido de que sería distinto como causa y como causado *(non quae sit altera alterius)*, sino que eso mismo que Él es, es causa de que exista *(ipsum hoc quod ipsum est, ad id ut sit causa est)*; es, por Sí mismo, el lugar y el habitante; y no imaginemos aquí dos cosas, porque Él mismo es uno y solo. Efectivamente, es el ser único *(Est enim esse solum)*.» Poner así a Dios como la absoluta simplicidad del ser es excluir toda posibilidad de composición y, por tanto, también de devenir y de generación: *Inversibilis ergo et immutabilis Deus. Si autem ista Deus, neque generat neque generatur.* ¿Qué es entonces Jesucristo, que es el Verbo, por quien todo ha sido hecho y sin el cual nada ha sido hecho? Es efecto no de una generación, sino de una operación divina. El Verbo es la primera y principal obra de Dios: *primus opus et principale Dei.* No se puede pedir mejor ejemplo de una filosofía que se apropia la noción revelada del Dios cristiano como si la hubiese descubierto ella misma y después; sometiéndola a las reglas de la pura lógica, vacía sistemáticamente dicha noción del misterio cristiano que la revelación ha hecho conocer a los hombres. Un Cristianismo sin misterios —contradicción en los

términos— y, a pesar de eso, tentación permanente del deísmo de todos los tiempos.

La respuesta de Mario Victorino a Cándido se encuentra en su tratado *Sobre la generación del Verbo divino.* Es tan oscura y complicada en sus términos como clara la objeción de Cándido. Es preciso confesar que la opacidad del misterio no es la única responsable; pero, al menos, Victorino tiene el mérito de llevar lo más lejos posible la formulación filosófica del dato dogmático, respetando estrictamente, al propio tiempo, dicho dato. Aún hay que notar que lo ha hecho remontándose, más allá de la identificación de Dios con el ser, hasta su identificación con el Uno. Dios es causa de todo ser; es, pues, anterior al ser, como la causa lo es al efecto. Es cierto que, para ser causa, hay que ser; pero para ser causa del ser hay que ser antes que el ser. Así, Dios es un «preser», y por esto mismo es causa de todo: de lo que es y de lo que no es: «¿Qué diremos, pues, de Dios: que es el ser o que es el no ser? Ciertamente, le llamaremos ser, puesto que es el Padre de lo que es. Pero el Padre de lo que es no es el ser, en cuanto que aquello de lo que es Padre aún no es. Por otra parte, no estamos autorizados para decir, e incluso nos está vedado concebir, que el no ser pueda llamarse causa del ser. En efecto, la causa condiciona aquello de lo cual es causa. Dios es, por consiguiente, el ser supremo, y precisamente en cuanto supremo se le llama no-ser; no por privación de la universalidad de lo que es, sino en el sentido de que en Él hay que distinguir el ser mismo que es también no ser: respecto a los futuros, no-ser; en cuanto causa de la generación de lo que es, ser.» Así, pues, todo procede —sea por generación o por producción— de Dios concebido de esta manera.

A continuación, empleando un lenguaje oscuro y atiborrado de términos griegos, Victorino establece las siguientes distinciones: lo que es verdaderamente, lo que es, lo que no es verdaderamente no-ser *(quae non vere non sunt)* y, por fin, lo que no es. Usando una terminología que reaparecerá más tarde, llama *intellectibilia* a lo que es verdaderamente, e *intellectualia* a lo que es. Los «intelectibles» son las realidades supercelestes: en primer lugar, el entendimiento, el alma, la virtud, el *logos;* después, y por encima, la existencialidad, la vitalidad, la «inteligencialidad»; y, sobre todas las cosas, el ser solamente y el uno que es solamente ser. Despertado en el alma, el *nous* ilumina y forma la facultad intelectual de nuestra alma y hace nacer en ella la inteligencia. Ésta es, por otra parte, la razón de que el alma sea sustancia: porque se «mantiene bajo» el *nous* y el espíritu santo que la ilumina. Así, el alma entra en la clase de «lo que es», y cuando el *nous* entra en ella comprende «lo que es verdaderamente». En cuanto a las otras dos clases (el falso no-ser y el no-ser), sólo son concebibles por relación a las dos primeras, ya que el no-ser únicamente se comprende por el ser, del cual es como la exterminación. Todo ser tiene una figura y un semblante en la existencia o la cualidad; el sin-figura y el sin-semblante es aún algo, y esto es lo que se llama no-ser. Por tanto, en cierto sentido y a su manera, el no-ser es. Esto se comprende

fácilmente en el caso de aquellas partes del mundo que, participando a la vez del no-ser de la materia y del ser del alma intelectual, no son verdaderamente no ser *(sunt in natura eorum quae non vere non sunt)*. Pero no se entiende tan bien —a primera vista— en el caso de las partes del mundo que son puramente materiales, si se las considera en cuanto puramente materiales, porque, tomada aisladamente, la materia es la nodriza del no-ser; sin embargo, es —a su modo— respecto del alma que la anima. Para alcanzar el no-ser absoluto habría que añadir una quinta clase a las cuatro precedentes, distinguiendo, además de lo que no es verdaderamente, lo que verdaderamente no es *(qüae vere non sunt)*, es decir, lo imposible, que no es ni puede ser, ni en Dios ni por Dios.

Una vez admitida la clasificación que precede, ¿dónde colocar a Dios? Más allá de estas cuatro clases. Está *supra omnem existentiam, supra omnem cognoscentiam, super omne* on *et* panton onton onta». Efectivamente, Dios es ininteligible, infinito, invisible, sin intelecto, insustancial, incognoscible, nada de lo que es —puesto que está por encima de todo— y, por consiguiente, «no-ser» (XIII); sin embargo —añadámoslo—, no es un puro no-ser, sino un no-ser que es en cierto sentido un ser, puesto que es un no-ser que, por su solo poder, se ha manifestado en el ser. Luego el ser estaba oculto en Él. Ahora bien, la manifestación de lo que está oculto es lo que se llama generación. Así, causa de todo, Dios es causa *tou ontos* por generación. El ser que se ocultaba en el «preser» y que ha sido engendrado por éste, es precisamente el *Logos*, que es Hijo porque es engendrado; es el mismo Jesucristo, que ha dicho en el *Éxodo* (III, 14): «Si te preguntan quién te ha enviado, responde: El que es *(o on)*. En efecto, sólo el ser que siempre es ser, es El que es *(solum enim illud* on *semper* on, o on *est)*.» En otras palabras, lo primero que ha engendrado el «preser» es el ser, y nada más que el ser; un ser *(on)* perfecto bajo todos los conceptos y que no necesita de ningún otro: «El *on* universal, y solamente *on* —que es el ser uno y el ser general que sobrepasa todo género— es uno y es el único ser *(unum est et solum* on)» (XV). De aquí resulta que Jesucristo es el ser primero y anterior a todos, por quien es todo lo que es.

Lo que Victorino opone, pues, a Cándido es la noción de un Verbo eternamente engendrado por el Padre, es decir, de un ser que brota eternamente del «preser» que es el Padre y que manifiesta eternamente su profundidad escondida. Si, a pesar de todo, Victorino puede sostener contra Cándido que el Verbo es Dios, es precisamente porque el Verbo Jesús no ha salido de un no-ser —cualquiera que sea el sentido que se dé a ese término—, sino que es, por el contrario —en cuanto *Logos*—, la manifestación del ser que, estando oculta en Dios Padre, se revela en Dios Hijo. En este sentido se puede decir que Dios no es sólo causa de lo demás, sino en primer lugar de Sí mismo: *Sic enim prima causa, non solum aliorum omnium causa, sed sui ipsius est causa. Deus ergo a semetipso et Deus est* (XVIII). Seguramente es imposible comprender que, así como el Hijo está en el Padre, el Padre esté en el Hijo, y que no formen solamente un conjunto, sino una unidad *(Neque solum simul ambo, sed unum*

solum et simplex). No prosigamos la investigación, porque aquí basta la fe *(Sed hoc non oportet quaerere, sufficit enim credere).*

He ahí por dónde pasa la divisoria entre el Cristianismo y el arrianismo, entre la especulación que se encierra en la fe y la que rechaza el misterio, entre la metafísica del teólogo y la teología del metafísico. Al mismo tiempo se ve de qué metafísica espera su luz la teología de Victorino. Traductor de Plotino, se inspira naturalmente en él. El «preser» de que nace el Verbo no es otro —como el mismo Victorino da a entender— que el principio primero tantas veces afirmado en las *Enéadas:* «Antes de todo cuanto verdaderamente es, hubo el Uno, o el Uno mismo antes de que hubiese ser uno...; el Uno antes de toda existencia, antes de toda existencialidad y, sobre todo, antes que todo lo inferior, antes que el ser mismo, porque este uno es antes que el ser *(hoc enim unum ante* on). Anterior, pues, a toda existencialidad, a toda sustancia, a toda subsistencia e incluso a todo cuanto les es superior, es el Uno sin existencia, sin sustancia, sin inteligencia... Primera causa de todos los principios, principio de todas las inteligencias, preinteligencia de todas las potencias, fuerza más rápida que el movimiento mismo y más estable que el mismo reposo.» Este reposo que es un movimiento inefable, este movimiento que es un reposo supremo, este Dios que es a la vez *praeintelligentia, praeexistens, praeexistentia,* anuncia ya la teología de Dionisio Areopagita, de Máximo el Confesor, de Juan Escoto Erígena y de todos los que, aun en el siglo XIV, volverán a encontrar el pensamiento de Plotino en los escritos de Proclo. Quizá no se aprecie la magnitud que San Agustín alcanza dentro de la historia del pensamiento cristiano sino al advertir la sobriedad con que él —que sólo estaba defendido contra Plotino por su genio de teólogo y por el concilio de Nicea— supo restablecer al Dios cristiano en el plano del ser, concebido como indivisible del uno y del bien.

Ciertamente, este neoplatonismo difuso no merecería retener por tanto tiempo nuestra atención si no constituyese como el suelo mismo sobre el que nació la doctrina de San Agustín (354-430). Después de terminar sus primeros estudios en Tagaste, su ciudad natal (hoy Suk-Aras, a cerca de cien kilómetros de Bona), Agustín se trasladó a Madaura, y luego a Cartago, para estudiar letras y retórica, que más tarde había de enseñar a su vez. Su madre, Mónica, le había inculcado desde muy pronto el amor a Cristo; pero no estaba bautizado. Conocía muy mal las doctrinas cristianas, y los desórdenes de una turbia juventud no le habían inducido a instruirse mejor. En 373, en medio de los placeres de Cartago, leyó un diálogo de Cicerón actualmente perdido, el *Hortensius.* Esta lectura le inflamó en un vivo amor a la sabiduría. Ahora bien, aquel mismo año vino a dar con los maniqueos, que se vanagloriaban de enseñar una explicación puramente racional del mundo, de justificar la existencia del mal y de conducir finalmente a sus discípulos a la fe mediante la sola razón. Agustín creyó durante algún tiempo que ésa era la sabiduría que él anhelaba. Por eso volvió —como maniqueo y como enemigo del cristianismo—

a enseñar Letras en Tagaste y regresó luego a Cartago, donde compuso su primer tratado, hoy perdido, *De pulchro et apto.* Entre tanto, sus convicciones maniqueas se habían estremecido. Las explicaciones racionales que no cesaban de prometerle no habían llegado todavía, y veía claramente que no llegarían nunca. Salió, pues, de la secta y se dirigió a Roma, en el 383, para enseñar retórica. Al año siguiente, la intervención del prefecto de Roma, Símaco, le permitió obtener la cátedra municipal de Milán. Visitó al obispo de la ciudad, Ambrosio, y siguió sus predicaciones, en las que descubrió la existencia del sentido espiritual que se oculta bajo el sentido literal de la Escritura. No obstante, su alma seguía vacía. Como buen discípulo de Cicerón, profesaba entonces un «academismo» moderado, dudando casi de todo, pero sufriendo por esta falta de certezas. Entonces leyó algunos escritos neoplatónicos, especialmente una parte de las *Enéadas* de Plotino en la traducción de Mario Victorino. Éste fue su primer encuentro con la metafísica, y fue decisivo. Liberado del materialismo de Manes, acometió la empresa de purificar sus costumbres, de igual manera que había aclarado su pensamiento; pero las pasiones eran tenaces, y él mismo se extraña de su impotencia para vencerlas cuando leyó, en las Epístolas de San Pablo, que el hombre es presa del pecado y que nadie puede librarse de él sin la gracia de Jesucristo. La verdad total que Agustín buscaba desde hacía tiempo le era por fin ofrecida; la abrazó con alegría en septiembre del 386, a la edad de treinta y tres años.

La evolución de San Agustín no había terminado todavía. Mal instruido en la fe que abrazaba, aún le faltaba conocerla mejor y después enseñarla a su vez. Ésta había de ser la tarea de toda su vida; pero si nos atenemos a sus ideas filosóficas, podemos decir muy bien que Agustín vivirá sobre el fondo neoplatónico acumulado en el primer entusiasmo de los años 385-386. No lo acrecentará nunca; se surtirá de él cada vez con menos gusto, según vaya envejeciendo; pero toda su técnica filosófica provendrá de él. Sin embargo, una diferencia radical lo distinguirá de los neoplatónicos, y eso desde el momento mismo de la conversión. Los maniqueos le habían prometido conducirlo a la fe en las Escrituras por el conocimiento racional: San Agustín se propondrá desde ahora alcanzar, por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que éstas enseñan. Cierto que el asentimiento a las verdades de fe debe ir precedido por algún trabajo de la razón; aunque aquéllas no sean demostrables, se puede demostrar que es legítimo creerlas, y es la razón la encargada de ello. Hay, pues, una intervención de la razón que precede a la fe, pero hay una segunda intervención que la sigue. Fundándose en la traducción —incorrecta por lo demás— de un texto de Isaías en la versión de los Setenta, Agustín no se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Hay que aceptar por la fe las verdades que Dios revela si se quiere adquirir luego alguna inteligencia de ellas; ésa será la inteligencia que, del contenido de la fe, puede alcanzar el hombre aquí abajo. Un célebre texto del *Sermón 43* resume esta doble actividad de la razón en una fórmula perfecta: comprende para creer, cree para comprender: *intellige ut credas, crede ut in-*

telligas. San Anselmo expresará más tarde esta doctrina utilizando una fórmula que no es de Agustín, pero que expresa fielmente su pensamiento: la fe en busca de inteligencia: *fides quaerens intellectum.*

Presente a su pensamiento desde el principio de su carrera de escritor cristiano, esa tesis inspira la larga serie de las obras de San Agustín. De naturaleza muy diversa, no hay ninguna en que no se encuentre alguna indicación sobre su actitud filosófica; pero, como era natural, es en las primeras donde se acerca más a una especulación filosófica pura. De la época en que sólo era catecúmeno datan los *Contra Academicos, De beata vita, De ordine* (todos del 386), los *Soliloquia* y el *De immortalitate animae* (387) y, por fin, el *De musica,* empezado en 387 y acabado en 391. Entre la fecha de su bautismo (387) y la de su ordenación sacerdotal (391), la historia de la filosofía recordará, sobre todo, los *De quantitate animae* (387-388), *De Genesi contra Manichaeos* (388-390), *De libero arbitrio* (388-395), *De vera religione* (389-391), *De diversis quaestionibus 83* (389-396). Una vez sacerdote, Agustín se aplica decididamente a los problemas teológicos y a los trabajos de exégesis, pero aún hay que tener presente el *De utilitate credendi* (391-392), indispensable para el estudio de su método; el *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-394), el *De doctrina christiana* (397), que dominará la historia de la cultura cristiana en la Edad Media; las *Confessiones* (400), donde se dan cita todas sus ideas filosóficas; el *De Trinitate* (400-416), tan rico filosóficamente como teológicamente; el *De Genesi ad litteram,* fuente principal para el estudio de su cosmología; el inmenso *De civitate Dei* (412-426), particularmente importante por su teología de la historia, pero al que hay que recurrir siempre, cualquiera que sea el punto de su doctrina que se estudie; por fin, una serie de obras esencialmente religiosas, pero fértiles en sugerencias filosóficas de todas clases: las *Enarrationes in Psalmos,* que se escalonan desde el 391 hasta el fin de la carrera de Agustín; el *In Johannis Evangelium* (413-417), el *De anima et ejus origine* (419-420), sin olvidar la inmensa correspondencia, algunas de cuyas cartas son extensos tratados, y las *Retractationes* (426-427), cuyas correcciones arrojan a menudo tan viva luz sobre el sentido de las fórmulas retractadas. Si se añade a esto que se han perdido varias obras filosóficas de San Agustín —especialmente su enciclopedia sobre las artes liberales— y que aquí sólo se trata de la parte menos exclusivamente teológica de su obra, podrá obtenerse una idea de su extensión y de la necesidad que apremia al historiador de atenerse a la exposición esquemática de sus temas principales.

Toda la parte filosófica de la obra de San Agustín expresa el esfuerzo de una fe cristiana que intenta llevar lo más lejos posible la inteligencia de su propio contenido, con ayuda de una técnica filosófica cuyos elementos principales están tomados del neoplatonismo, sobre todo de Plotino. Entre esos elementos, la definición del hombre —dialécticamente justificada por Platón, en el *Alcibiades,* y reasumida después por Plotino— ha ejercido una influencia decisiva en el pensamiento de Agustín: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Cuando habla como simple cris-

tiano, Agustín tiene buen cuidado de recordar que el hombre es la unidad de alma y cuerpo; cuando filosofa, vuelve a caer en la definición de Platón. Es más, retiene esta definición con las consecuencias lógicas que lleva consigo, la principal de las cuales es la trascendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo. Presente toda entera al cuerpo todo entero, el alma, sin embargo, sólo le está unida por la acción que sobre él ejerce continuamente para vivificarlo. Atenta a cuanto en él acontece, nada le pasa por alto. Si algún objeto exterior hiere nuestros sentidos, nuestros órganos sensoriales sufren su acción; pero como el alma es superior al cuerpo, y puesto que lo inferior no puede obrar sobre lo superior, ella misma no sufre acción alguna. Lo que acontece es lo siguiente: gracias a la vigilancia que ejerce, al alma no le pasa inadvertida esta modificación de su cuerpo. Sin sufrir nada de parte del cuerpo, sino al contrario, por su propia actividad, con maravillosa rapidez saca de su propia sustancia una imagen semejante al objeto. Esto es lo que se llama una sensación. Las sensaciones son, pues, acciones que el alma ejerce y no pasiones que sufre.

Entre las sensaciones, unas nos informan simplemente sobre el estado y las necesidades de nuestro cuerpo, otras sobre los objetos que le rodean. El carácter que distingue a estos objetos es su inestabilidad. Como duran en el tiempo, aparecen y desaparecen, se borran y se reemplazan unos a otros sin que sea posible captarlos. Cuando estamos a punto de decir de ellos que son, ya han desaparecido. Esta falta de estabilidad, que refleja una verdadera falta de ser, los excluye de todo conocimiento propiamente dicho. Conocer es aprehender por el pensamiento un objeto que no cambia y cuya misma estabilidad permite retenerlo bajo la mirada del espíritu. De hecho, el alma encuentra en sí misma conocimientos que versan sobre objetos de este tipo. Así ocurre siempre que aprehendemos una verdad. Porque una verdad es algo completamente distinto de la constatación empírica de un hecho; es el descubrimiento de una *regla* por el pensamiento, que se somete a ella. Si veo que dos más dos son cuatro, o que hay que hacer el bien y evitar el mal, aprehendo unas realidades no sensibles, es decir, puramente inteligibles, cuyo carácter fundamental es su necesidad. No pueden ser de otra manera. Puesto que son necesarias, son inmutables. Puesto que son inmutables, son eternas. Necesarias, inmutables, eternas: estos tres atributos se resumen diciendo que son verdaderas. Así, pues, su verdad depende, en fin de cuentas, de que tienen ser, porque sólo es verdadero lo que verdaderamente existe.

Si se piensa en esto, la presencia de conocimientos verdaderos en nuestra alma plantea un grave problema. ¿Cómo explicarlo? En cierto sentido, todos los conocimientos derivan de nuestras sensaciones. Únicamente podemos concebir los objetos que hemos visto o los que podemos imaginar a base de aquéllos que hemos visto. Ahora bien, ninguno de los objetos sensibles es necesario, inmutable o eterno; por el contrario, todos son contingentes, mudables, pasajeros. Acumúlense cuantas experiencias sensibles se quiera y nunca se sacará de ellas una regla necesaria. Veo perfectamente, a primera vista, que de hecho dos más dos son cuatro, pero mi

pensamiento es el único que me permite ver que no puede ser de otra manera. No son, pues, los objetos sensibles los que me enseñan las mismas verdades que les conciernen, y mucho menos las otras. Entonces, ¿seré yo mismo la fuente de mis conocimientos verdaderos? Mas yo también soy contingente y mudable, como las cosas, y precisamente por eso se inclina mi pensamiento ante la verdad que lo domina. La necesidad con que se impone la verdad a la razón no es otra cosa que el signo de su trascendencia respecto de ella. La verdad está, en la razón, por encima de la razón.

Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios. Las más variadas metáforas pueden servir para designarlo, pero todas tienen, en definitiva, el mismo sentido. Es el sol inteligible, a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior, que responde desde dentro a la razón que le interroga; de cualquier manera que se le llame, siempre se entiende que designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior. Por eso, todas las vías agustinianas hacia Dios siguen análogos itinerarios, de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior.

Encontrado por este método, el Dios de San Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento. Su presencia es atestiguada por cada juicio verdadero, ya sea científico, estético o moral; pero su naturaleza se nos escapa. Mientras entendemos, aún no se trata de Dios, porque Él es inefable, y nosotros decimos más fácilmente lo que no es que lo que es. Entre todos los nombres que se le pueden dar, hay uno que lo designa mejor que los demás, aquel bajo el cual Él mismo quiso darse a conocer a los hombres, cuando dijo a Moisés: *Ego sum qui sum* (*Éxod.*, III, 14). Es el ser mismo (*ipsum esse*), la realidad plena y total (*essentia*), hasta el punto de que, estrictamente hablando, esa denominación de *essentia* sólo le conviene a Él. Ya hemos visto por qué. Lo que cambia no existe verdaderamente, puesto que cambiar es dejar de ser lo que se era para llegar a ser otra cosa que, a su vez, se dejará de ser. Todo cambio implica, pues, una mezcla de ser y de no-ser. Eliminar el no-ser es eliminar el principio mismo de su mutabilidad y no conservar, con la sola inmutabilidad, más que el ser. En consecuencia, decir que Dios es la *essentia* por excelencia, o que es supremamente ser, o que es la inmutabilidad, es decir lo mismo. Ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera: *vere esse est enim semper eodem modo esse;* ahora bien, Dios es el único que siempre es el mismo: es, pues, el Ser, porque es la inmutabilidad.

Por un notable texto de la *Ciudad de Dios* (VIII, 11) puede verse hasta qué punto tenía conciencia el propio San Agustín de su profunda coincidencia con Platón en esta cuestión. El «El que es» del *Éxodo* le parece significar tan claramente «El que es inmutable» y, por consiguiente, lo que llama Platón el ser, que Agustín, por su parte, se siente tentado a

admitir que Platón debía haber tenido algún conocimiento del Antiguo Testamento. Esta noción agustiniana de un Dios *essentia* ejercerá perdurable influjo sobre el pensamiento de San Anselmo, de Alejandro de Hales y de San Buenaventura; en cuanto a la doctrina que fundaba el conocimiento verdadero en la iluminación del entendimiento por el Verbo, llegará a ser una de las señales distintivas del agustinismo medieval. Observemos, no obstante, que esta supervivencia irá acompañada de cambios de perspectiva. Por una parte, la Edad Media buscará en la noción de la *esencialidad* de Dios la base para probar que su existencia es inmediatamente evidente (San Anselmo y San Buenaventura, por ejemplo), cosa que no hizo el mismo San Agustín; por otra parte, mientras que San Agustín se apoyaba en la iluminación divina con la mira principal de llegar a Dios, los agustinianos de la Edad Media se verán naturalmente conducidos —por la necesidad de justificarla ante la doctrina contraria de los aristotélicos— a desarrollar esa iluminación como una tesis de epistemología propiamente dicha. Dicho esto, podemos ver en las posiciones aludidas un bloque agustiniano de duración garantizada.

Ha podido observarse la predilección de Agustín por el análisis de los datos de la vida interior. Es uno de sus más grandes dones y como la marca de su genio. Le debemos las *Confesiones,* ese libro único, cada una de cuyas páginas tiene el frescor y el impulso de la vida, y al cual, además, debe San Agustín el haber marcado profundamente su impronta en el dogma cristiano de la Trinidad. E. Portalié ha descrito tan felizmente —a nuestro juicio— cuanto constituye, desde ese punto de vista, la originalidad de la obra agustiniana, que lo mejor será, sin duda, dejarle la palabra: «En la explicación de la Trinidad, *Agustín concibe la naturaleza divina antes que las personas.* Su fórmula de la Trinidad será: una sola naturaleza divina subsistiendo en tres personas; la de los griegos, por el contrario, decía: tres personas con una sola naturaleza. Hasta aquí, en efecto, el espíritu de los griegos se fijaba directamente en las personas: en el Padre, concebido como el Dios único (primitivamente la palabra Deus, ὁ θεός, le estaba especialmente reservada): *credo in unum Deum Patrem;* luego en el Hijo, nacido del Padre, *Deum de Deo,* y, por fin, en el Espíritu Santo, que procede del Padre en cuanto Padre y, por consiguiente, por el Hijo. Sólo por reflexión, su espíritu consideraba directamente en estas tres personas una sola y misma naturaleza divina. San Agustín, por el contrario, considera ante todo la naturaleza divina y continúa hasta las personas para alcanzar la realidad entera. *Deus,* para él, no significaba ya directamente el Padre, sino, de una manera más general, la divinidad, concebida sin duda alguna de un modo concreto y personal, pero no como tal persona en particular. Es Dios-Trinidad —es decir, realmente la divinidad— quien se despliega sin sucesión de tiempo o de naturaleza, pero no sin orden de origen, en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.»

Este progreso —porque lo es— parece directamente ligado a las eminentes dotes que Agustín tiene para el análisis psicológico. En muchas

ocasiones, pero sobre todo en su *De Trinitate*, se esforzó en concebir la naturaleza divina por analogía con la imagen que de Sí mismo ha dejado el Creador en sus obras, particular y eminentemente en el alma humana. Es en ella, en su estructura misma, donde se encuentran los indicios más seguros de lo que puede ser la Santísima Trinidad. Porque el alma es, como el Padre; y de su ser engendra la inteligencia de sí misma, como el Hijo, o como el Verbo; y la relación de este ser a su inteligencia es una vida, como el Espíritu Santo. O también: el alma es, ante todo, un pensamiento *(mens)* de donde brota un conocimiento en que dicho pensamiento se expresa *(notitia)*, y de su relación a este conocimiento surge el amor que se tiene *(amor)*. ¿No es de manera análoga como el Padre se profiere en su Verbo y como uno y otro se aman en el Espíritu Santo? Ciertamente, sólo se trata de imágenes; pero si el hombre es verdaderamente a imagen de Dios, no pueden ser imágenes por completo vacuas. Ahora bien, esas imágenes nos instruyen, de rechazo, acerca del hombre. Ser análogo a la Trinidad no es solamente ser un pensamiento que se conoce y se ama; es ser un testimonio vivo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Conocerse a sí mismo —según nos aconseja Sócrates— es conocerse como la imagen de Dios, es conocer a Dios. En tal sentido, nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en él se encuentra es inteligencia de Dios, y el amor que procede de uno y otro es amor de Dios. Hay, pues, en el hombre algo más profundo que el hombre. Lo más íntimo de su pensamiento *(abditum mentis)* no es sino el secreto inagotable de Dios mismo; como la suya, nuestra más profunda vida interior no es otra cosa que el despliegue, dentro de sí mismo, del conocimiento que un pensamiento divino tiene de sí propio y del amor con que se ama. Guillermo de San Thierry, Thierry de Vrieberg y el Maestro Eckhart recordarán esta lección.

Toda la doctrina apuntada implica la idea de creación, pero ésta nos viene impuesta por el procedimiento mismo que hemos empleado para encontrar a Dios. Él es la *essentia* cuya existencia atestiguan los demás seres, la inmutabilidad que el cambio exige como causa. Ahora bien —ya lo hemos dicho—, cambiar es ser y no-ser, o no ser por completo todo lo que se es. ¿Cómo es posible que lo que no es verdaderamente se dé el ser a sí mismo? Y ¿qué otro, sino «aquel que es verdaderamente», podría ser su causa? Por su mutabilidad, las cosas no cesan de proclamar: no nos hemos hecho a nosotras mismas, es Él quien nos ha hecho. Mas, porque de Dios les viene todo el ser que poseen, de sí mismas sólo tienen incapacidad de existir por sí, que es el no ser; así, pues, en nada contribuyen a su existencia; en suma, han sido hechas por Dios de la nada, y eso es lo que se llama crear.

Es seguro que Dios, por estar dotado de suprema inmutabilidad, no ha desplegado su acción creadora a través del tiempo. Expresándose por completo en su Verbo, contiene eternamente en Sí los modelos arquetípicos de todos los seres posibles, sus formas inteligibles, sus leyes, sus pesos, medidas y números. Estos modelos eternos son Ideas, increadas

y consustanciales a Dios con igual consustancialidad que el Verbo. Para crear el mundo, Dios no ha tenido más que decirlo; al decirlo, lo ha querido y lo ha hecho. De una sola vez, sin sucesión de tiempo, ha hecho existir la totalidad de lo que fue entonces, de lo que es actualmente y de lo que será en adelante. La narración de la obra de los seis días debe entenderse en sentido alegórico, porque Dios lo ha creado todo de una sola vez y, si bien todavía conserva, ya no crea más. Todos los seres futuros han sido, pues, producidos desde el origen, junto con la materia, pero en forma de gérmenes *(rationes seminales)* que debían o deben aún desarrollarse en el decurso de los tiempos, según el orden y las leyes que Dios mismo ha previsto.

El hombre no constituye una excepción a esa regla, a no ser en lo concerniente al alma. Adán y Eva y los cuerpos de todos los hombres venideros estaban desde el origen, en potencia, en la materia; invisiblemente, causalmente, de igual modo que se encuentran en ella todos los seres futuros que aún no han sido hechos. Así, pues, Agustín ha concebido la historia del mundo como un despliegue perpetuo o, si se quiere, como una evolución, pero que sería todo lo contrario de una evolución creadora. Lo mismo que los individuos, sus especies estaban allí desde el principio. El mundo de Agustín se despliega más bien en el tiempo, y el tiempo se despliega con él, a semejanza de un inmenso y magnífico poema, en el que cada parte, cada frase, cada palabra, se va situando en su lugar propio, y pasa y se esfuma ante la siguiente, en el momento preciso que le asigna el genio del poeta, con miras al efecto de conjunto que quiere obtener.

Las más nobles criaturas de Dios son los ángeles, de los cuales Agustín no sabe con exactitud si tienen o no cuerpo. A continuación viene el hombre, no muy inferior al ángel *(paulo minuisti eum ab angelis)*, pero ciertamente compuesto —según hemos dicho— de un alma que se sirve de un cuerpo y del cuerpo que ella usa. Puramente espiritual y simple, el alma se halla unida a su cuerpo por una inclinación natural que la impulsa a vivificarlo, gobernarlo y velar por él. Gracias a ella, la materia se convierte en un cuerpo viviente y organizado. Presente toda entera a todas y cada una de las partes del cuerpo, el alma constituye con él esa unidad que es el hombre; pero resulta muy difícil saber cuál es su origen. El autor del *De anima et ejus origine* se confesó, por fin, incapaz de resolver este problema. ¿Ha creado Dios desde el principio los gérmenes espirituales de las almas, o una sustancia espiritual de la cual serían formadas después las almas futuras, o confió sus gérmenes a los ángeles en espera de volverlos a tomar para unirlos a los cuerpos? Lo ignoramos; San Agustín nunca ha reivindicado, en este punto, más que la libertad de ignorarlo.

Se ha puesto de relieve, sin duda, el optimismo metafísico en que se inspira esta doctrina de la creación. Por mucho que haya sufrido la influencia del platonismo, Agustín no ha admitido ni por un momento que la materia fuese mala ni que el alma estuviese unida al cuerpo en castigo

del pecado. Una vez libre del dualismo gnóstico de los maniqueos, ya nunca volvió a caer en él. Por el contrario, no se ha cansado de repetir que las relaciones actuales entre el alma y el cuerpo ya no son las que eran en otro tiempo, ni tampoco las que deberían ser ahora. El cuerpo del hombre no *es* la prisión de su alma, sino que lo *ha llegado* a ser a consecuencia del pecado original, y el primer objeto de la vida moral consiste en liberarnos de él.

Siendo la inmutabilidad, Dios es la plenitud del ser; es, por tanto, el bien absoluto e inmutable. Por haber sido creada de la nada, la naturaleza humana sólo es buena en la medida en que es; pero, en esta misma medida, es buena. De este modo el bien es proporcional al ser; de donde se sigue que lo contrario del bien —el mal— no puede considerarse como ser. Estrictamente hablando, el mal no existe. Lo que designamos con ese nombre se reduce a la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debería poseerlo. Esto es lo que quiere decir la expresión de que el mal es una privación. La naturaleza caída es, pues, mala en tanto que viciada por el pecado, pero es un bien en cuanto naturaleza; exactamente, es el mismo bien en el que existe el mal y sin el cual no podría existir.

Este principio permite explicar la existencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno. Si se trata del mal natural, recuérdese que, considerada en sí, toda cosa es buena por el hecho de que es. Cierto que toda criatura acaba por perecer; pero, si se juzgan las cosas desde el punto de vista del universo, la destrucción de una cosa queda compensada por la aparición de otra y, de igual modo que ocurre con las sílabas que componen un poema, su misma sucesión constituye la belleza del universo. En cuanto a la moralidad, sólo se encuentra en los actos de las criaturas racionales. Puesto que dependen de un juicio de la razón, tales actos son libres; consiguientemente, las faltas morales proceden del mal uso que el hombre hace de su libre albedrío. El hombre es el responsable de ellas, no Dios. Sin duda, se puede objetar que Dios no debió dotar al hombre de una voluntad falible; y, por lo menos, hay que reconocer que el libre albedrío no es un bien absoluto, ya que comporta, de manera insoslayable, un riesgo. Sin embargo, es un bien; es, incluso, la condición del más grande de los bienes: la bienaventuranza. Ser feliz es el objetivo final de todo ser humano; para serlo, cada uno tiene que volverse hacia el Soberano Bien, quererlo y adherirse a él. Se impone, pues, la necesidad de ser libre. En vez de obrar así, el hombre se ha vuelto de espaldas a Dios para gozar de sí y hasta de las cosas que le son inferiores. En eso consiste el pecado, que nada hacía necesario, y cuya responsabilidad incumbe exclusivamente al hombre. Como transgresión de la ley divina, el pecado original ha tenido por consecuencia la rebelión del cuerpo contra el alma, de donde provienen la concupiscencia y la ignorancia. El alma fue creada por Dios para regir su cuerpo; pero he aquí que, al contrario, es regida por él. Orientada desde ese momento hacia la materia, se contenta con lo sensible; y, puesto que saca de sí misma las sensaciones y las imágenes, se agota al producirlas. Según dice Agustín, aporta

algo de su propia sustancia para formarlas. Extenuada por semejante pérdida de sustancia, y revestida de una costra de imágenes sensibles, el alma deja muy pronto de reconocerse; termina no creyendo más que en la única realidad de la materia y tomándose a sí misma por un cuerpo. Es esto —y no el cuerpo— lo que constituye la tumba del alma, y ése es también el mal del que tiene que liberarse.

En el estado de caída en que se encuentra, el alma no puede salvarse por sus propias fuerzas. El hombre ha podido caer espontáneamente, es decir, por su libre albedrío; pero su libre albedrío no le basta para levantarse. Es que ahora no se trata solamente de querer; hace falta, además, poder. El momento decisivo de la historia personal de Agustín había sido aquel en que descubrió el pecado, su incapacidad para levantarse sin la gracia de la Redención, y su éxito al hacerlo con el auxilio divino. Así se comprende que haya insistido, desde el principio de su carrera doctrinal, en la necesidad de la gracia, y que lo haya hecho con una fuerza tan apremiante que no se conoce otra igual, desde San Pablo. Las controversias antipelagianas, que empezaron hacia el 412, no hicieron sino invitarle a insistir más enérgicamente todavía en este tema. No es posible sostener, *durante más de veinte años, disputas de este género sin forzar, a veces, la expresión* en el ardor del debate. Al responder incansablemente a las objeciones contra la necesidad de la gracia, puede parecer que uno se olvida del libre albedrío, o viceversa. No por eso queda menos estable y clara la posición central de Agustín: la gracia es necesaria al libre albedrío del hombre para luchar eficazmente contra los asaltos de la concupiscencia, desordenada por el pecado, y para merecer ante Dios. Sin la gracia se puede conocer la Ley; con ella podemos, además, cumplirla. Así, pues, como iniciativa divina, la gracia precede, en nosotros, a todo esfuerzo eficaz para levantarnos. Nace, indudablemente, de la fe; pero la misma fe es una gracia. Por eso la fe precede a las obras, no en el sentido de que las haga superfluas, sino porque las buenas obras y su mérito nacen de la gracia, y no a la inversa. Por otra parte, no hay que olvidar que la gracia es un socorro que Dios pone a disposición del libre albedrío del hombre; por tanto, no lo elimina, sino que coopera con él, restituyéndole la eficacia para el bien de que el pecado le había privado. Para hacer el bien se requieren dos condiciones: un don de Dios, que es la gracia, y el libre albedrío. Sin el libre albedrío, no habría problema; sin la gracia, el libre albedrío no querría el bien o, en caso de quererlo, no podría realizarlo. Consiguientemente, el efecto de la gracia no es suprimir la voluntad, sino convertirla de mala —como se había hecho— en buena. Este poder de usar bien del libre albedrío *(liberum arbitrium)* es precisamente la libertad *(libertas)*. Poder obrar el mal es inseparable del libre albedrío, pero poder no hacerlo es una señal de libertad, y hallarse confirmado en gracia hasta el punto de no poder ya realizar el mal es el grado supremo de la libertad. Por tanto, el hombre a quien domina por completo la gracia de Cristo es también el más libre: *libertas vera est Christo servire.*

Tal libertad plena no nos es asequible en esta vida, pero acercarse a ella aquí abajo es el mejor medio de obtenerla después de la muerte. La hemos perdido desviándonos de Dios hacia los cuerpos; podremos reconquistarla volviéndonos de los cuerpos a Dios. La caída fue un movimiento de egoísmo; el retorno a Dios constituye un movimiento de caridad, que es el amor de lo único que merece ser amado. Expresada en términos de conocimiento, esta conversión a Dios consiste en el esfuerzo de una razón que pugna por volverse de lo sensible a lo inteligible, es decir, de la ciencia hacia la sabiduría. Se llama «razón inferior» a la razón que se entrega al estudio de las cosas sensibles, reflejos cambiantes de las Ideas; se denomina «razón superior» a esa misma razón en su afán de despegarse de lo individual y sensible y elevarse progresivamente a la contemplación intelectual de las Ideas. Platón y Plotino sabían que ése es el objetivo que hay que alcanzar; incluso parecen haberlo alcanzado alguna vez, en una especie de éxtasis que dura un abrir y cerrar de ojos. Con mayor motivo puede el cristiano elevarse hasta allí con ayuda de la gracia, pero pronto cae de nuevo sobre sí mismo, cegado por el brillo deslumbrador de la luz divina. El Sol de los espíritus no se puede mirar fijamente. Mas la voluntad puede ya lo que todavía no puede el entendimiento. Mientras la concupiscencia arrastra a la voluntad hacia los cuerpos como hacia su centro de gravedad, la caridad la fuerza a gravitar hacia Dios para adherirse a Él, gozarse en Él y encontrar en Él su felicidad. Aquí es donde el cristiano se muestra auténticamente filósofo, pues hace lo que los paganos han dicho que era preciso hacer, siendo, empero, incapaces de hacerlo. La única razón de filosofar es ser feliz; sólo aquel que es verdaderamente feliz es verdaderamente filósofo, y sólo el cristiano es feliz, porque es el único que posee —y poseerá para siempre— el verdadero Bien, fuente de toda felicidad.

Solamente lo posee el cristiano, pero lo poseen todos los cristianos juntos. Los hombres que aman a Dios están unidos a Él por el amor que le tienen, y están también unidos entre sí por su común amor a Dios. Un pueblo, una sociedad, es el conjunto de hombres unidos en la prosecución y en el amor de un mismo bien. Existen, pues, pueblos temporales, unidos en el tiempo a fin de conseguir los bienes temporales necesarios para la vida, el más alto de los cuales —puesto que implica todos los demás— es la paz, tranquilidad que nace del orden. Por ser hombres como los paganos, los cristianos viven también en ciudades temporales, colaboran a su orden y se aprovechan de él; pero, cualesquiera que sean sus ciudades temporales, todos los cristianos de todos los países, de todas las lenguas y de todos los tiempos, se hallan unidos por su amor común al mismo Dios y por la común prosecución de la misma felicidad. Así, pues, también ellos forman un pueblo, cuyos ciudadanos se reclutan en todas las ciudades terrenas, y cuyo territorio místico puede llamarse la «Ciudad de Dios». Son miembros suyos todos los elegidos: los que fueron, los que son y los que serán. Ahora, las dos ciudades se encuentran mezcladas en-

tre sí; pero al final, en el día del último juicio, serán separadas y constituidas distintamente.

La construcción progresiva de la «Ciudad de Dios» es, por tanto, la gran obra, empezada con la creación, incesantemente continuada después, y que da sentido a la historia universal. La inmensa obra histórica de San Agustín, su *De civitate Dei*, tiene precisamente por objeto trazar a grandes rasgos esta teología de la historia, para la que todos los acontecimientos culminantes de la historia universal son otros tantos momentos en la realización del plan querido y previsto por Dios. Y toda esa historia está penetrada de un gran misterio, que no es otro que el de la caridad divina actuando siempre para restaurar una creación desordenada por el pecado. La predestinación del pueblo elegido y de los justos a la bienaventuranza es la expresión de esta caridad. Nuestra razón ignora por qué unos se salvarán y otros no, ya que esto es un secreto de Dios; pero podemos estar seguros de una cosa: de que Dios no condena a ningún hombre sin una equidad plenamente justificada, y esto aunque la equidad de la sentencia se nos oculte tan profundamente que nuestra razón no pueda sospechar siquiera lo que es.

Por su amplitud y profundidad, la obra filosófica de San Agustín superaba con mucho a todas las anteriores expresiones del pensamiento cristiano, y su influencia había de actuar profundamente sobre los siglos venideros. Por todas partes se encontrarán señales de ella, y aún hoy se hace sentir. Reducida a su fórmula más esquemática, se presenta —según la expresión perfectamente exacta de Santo Tomás de Aquino— como un esfuerzo para «seguir a los platónicos lo más lejos que permitía la fe católica». La dosis de platonismo que el Cristianismo podía tolerar le ha permitido procurarse una técnica propiamente filosófica, pero las resistencias que el platonismo opuso al Cristianismo han condenado a Agustín a la originalidad. Porque su genio le permitía vencer esas resistencias, ha producido con éxito la obra teológica que Orígenes había dejado parcialmente manca; mas, porque dichas resistencias eran, en algunos puntos, invencibles, ciertas indeterminaciones inherentes a su filosofía subsistieron después de él, como un llamamiento a una nueva reforma del pensamiento católico y a un nuevo esfuerzo para resolverlas. Ni esta reforma ni este esfuerzo podían llevarse a cabo sin Aristóteles. Platón se había acercado a la idea de creación todo cuanto es posible hacerlo sin alcanzarla; y, no obstante, el universo platónico y el hombre contenido en ese universo no pasan de ser imágenes apenas reales de lo único que merece el título de ser. Aristóteles se había desviado de esta misma idea de creación; sin embargo, el mundo eterno que había descrito gozaba de una realidad sustancial y —si se nos permite decirlo— de una densidad ontológica dignas de la obra de un creador. Para hacer del mundo de Aristóteles una criatura, y del Dios de Platón un verdadero creador, había que trascender uno y otro mediante alguna atrevida interpretación del *Ego sum* del *Éxodo.* El gran mérito de San Agustín consiste en haber llevado la interpretación del texto hasta la inmutabilidad del ser, porque esta interpretación es

muy verdadera, y ha deducido de ella, con talento, todas las consecuencias que contenía. Para ir más lejos aún se necesitaba un nuevo esfuerzo de genio; ésa había de ser la tarea de Santo Tomás de Aquino.

BIBLIOGRAFÍA

MACROBIO: *Ambrosii Theodosii Macrobii... Commentarium in Somnium Scipionis*, ed. por Franc. Eyssenhardt, Leipzig, Teubner, 1868; 2.ª ed., 1803.—M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster i. Westf., 1916.

CALCIDIO: *Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, cum eiusdem commentario*, ed. por Joh. Wrobel, Leipzig, Teubner, 1876.—B. Switalski, *Des Chalcidius Commentar zu Platos Timaeus*, Münster i. W., 1902.

CÁNDIDO EL ARRIANO: *Liber de generatione divina*, en Migne, *P. L.*, t. VIII, col. 1013-1020.

MARIO VICTORINO: *Obras* en Migne, *P. L.*, t. VIII.—P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, pp. 373-422.

SAN AGUSTÍN: *Obras* en Migne, *P. L.*, tt. XXXII-XLVII.—Entre las ediciones en castellano citaremos: *Obras de San Agustín*, por V. Capánaga y A. C. Vega, El Escorial, 1930 y ss.; *Obras de San Agustín* (ed. bilingüe), por varios Padres Agustinos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946 y ss. (18 vols. publicados hasta la fecha).—La mejor introducción general a la obra de Agustín es el artículo de E. Portalié, *Augustin (saint)*, en Vacant-Mangenot, *Dict. de théologie cath.*, t. I, col. 2268-2472. Este artículo, del que no se puede desperdiciar ni una línea, y que contiene la materia de un grueso volumen, es obra capital en su género.—Sobre la vida de San Agustín, véase G. Bardy, *Saint Augustin*, París, Desclée de Brouwer, 1940.—Sobre su evolución intelectual: Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, París, G. Beauchesne, 1920.—Como estudios doctrinales de conjunto, véase J. Martin, *Saint Augustin*, París, Alcan, 1901; 2.ª ed., 1923.—É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, J. Vrin, 1929; 2.ª ed., 1943 (contiene una bibliografía bastante extensa).—A. C. Vega, O. S. A., *Introducción a la filosofía de San Agustín*, El Escorial, 1928.—Influencia sobre la Edad Media: M. Grabmann, *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, Munich, M. Hueber, 1936, pp. 1-24; *Des heiligen Augustinus Quaestio de Ideis (De diversis quaestionibus 83, qu. 46), in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung*, en *op. cit.*, pp. 25-34; y *Augustinus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, *op. cit.* pp. 35-62.

III. De Boecio a Gregorio Magno

Boecio (Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio) nació en Roma hacia el año 470 y murió hacia el 525: estudió primeramente en Roma y después en Atenas. Allegado a la persona del rey godo Teodorico; cónsul y luego *magister palatii*, fue acusado de conspiración, vio confiscados sus bienes y fue encarcelado. En el decurso de su prolongado arresto escribió el *De consolatione Philosophiae*, tratando de buscar en la sabiduría un remedio a su adversidad. Finalmente, fue ejecutado en Pavía, y como su ejecución se atribuyese, en un principio, a motivos religiosos, se le tuvo durante mucho tiempo por mártir, y el culto que se le rendía en Pavía terminó

por ser confirmado oficialmente en 1883. Por otra parte, la crítica moderna ha puesto en duda durante largo tiempo la autenticidad de los opúsculos teológicos que tradicionalmente se le atribuyen; y dado que, de entre sus escritos, éstos son los únicos cuyo cristianismo es indiscutible, su inautenticidad nos dejaría sin recursos para establecer que fue, ya que no un mártir, al menos un escritor cristiano. Al descubrir Holder, en 1877, un fragmento de Casiodoro que atribuye a Boecio un *librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica,* parece que se puso fin a la controversia y se zanjó la cuestión en favor de la autenticidad de los *Opuscula.*

La obra de Boecio es multiforme, y ni uno solo de sus aspectos ha dejado de influir en la Edad Media; pero en ningún ámbito fue tan extensa su autoridad como en el de la Lógica. Se le debe un primer comentario a la *Introducción (Isagoge)* de Porfirio traducida al latín por Mario Victorino, y un segundo comentario a la misma obra traducida por el propio Boecio; una traducción y un comentario de las *Categorías* de Aristóteles; una traducción y dos comentarios del *De interpretatione,* uno para principiantes y otro para lectores ya más adelantados; las traducciones de los *Primeros Analíticos, Segundos Analíticos, Argumentos sofísticos* y *Tópicos* de Aristóteles; luego, una serie de tratados de lógica: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentiis topicis;* y, por fin, un comentario a los *Tópicos* de Cicerón, que nos ha llegado incompleto. Puede decirse que, por el conjunto de estos tratados, Boecio vino a ser el profesor de Lógica de la Edad Media hasta el momento en que, en el siglo XIII, fue traducido al latín y comentado directamente el *Organon* completo de Aristóteles (o sea, el conjunto de sus obras de Lógica). También la obra lógica de Boecio ha de ser, por lo demás, objeto de un descubrimiento progresivo. Desde Alcuino hasta mediados del siglo XII iremos encontrando sucesivamente el grupo de escritos que se llamará más tarde *logica vetus.* El *Heptateuchon* de Thierry de Chartres los contiene casi todos, y puede verse el lugar que Boecio ocupa en dicha obra: PORFIRIO, *Introducción;* ARISTÓTELES, *Categorías, De interpretatione, Primeros Analíticos, Tópicos, Sophistici elenchi;* PSEUDO APULEYO, *De interpretatione;* MARIO VICTORINO, *De definitionibus;* BOECIO, *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hipothetico, De topicis differentiis;* CICERÓN, *Tópicos.* La obra lógica de Abelardo, por ejemplo, será principalmente una serie de comentarios a los comentarios de Boecio que aquél conoció. Hacia la mitad del siglo XII se añadirán a esta lista los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, inaugurando el nuevo grupo de obras conocidas con el nombre de *Logica nova.*

El éxito de Boecio no es producto del azar. Él mismo se había asignado este papel de intermediario entre la filosofía griega y el mundo latino. Su primera intención era traducir todos los tratados de Aristóteles y todos los *Diálogos* de Platón, y demostrar con comentarios la concordancia fundamental entre las dos doctrinas. Mucho le faltó para llevar a cabo tan inmenso proyecto; pero le debemos un conjunto de ideas bas-

tante coherente y lo suficientemente rico para que haya llegado a su destino lo esencial del mensaje que se propuso transmitirnos.

El autor del *De consolatione philosophiae* no ha legado solamente a la Edad Media la imagen alegórica de la filosofía que aún se ve esculpida en las fachadas de algunas catedrales, sino que le ha dejado una definición de dicha ciencia, junto con una clasificación de las ciencias que le están subordinadas. La filosofía es el amor a la Sabiduría; por tal expresión no debe entenderse simplemente la habilidad práctica, ni siquiera el conocimiento especulativo abstracto, sino una realidad. La Sabiduría es aquel pensamiento vivo, causa de todas las cosas, que subsiste en sí mismo y sólo necesita de sí mismo para subsistir. Al iluminar el pensamiento del hombre, la Sabiduría lo ilumina y lo atrae hacia sí por el amor. La filosofía o amor a la Sabiduría puede, por tanto, ser considerada indistintamente como la búsqueda de la Sabiduría, la búsqueda de Dios o el amor a Dios.

Tomada como género, la filosofía se divide en dos especies: teórica o especulativa y activa o práctica. La filosofía especulativa se subdivide, a su vez, en tantas ciencias cuantas son las clases de seres que hay que estudiar. Tres clases de seres son objeto de conocimiento verdadero: los intelectibles *(intellectibilia)*, los inteligibles *(intelligibilia)* y los naturales *(naturalia)*. Por el término «intelectibles», ya empleado por Mario Victorino, pero que Boecio dice haber inventado personalmente, éste entiende los seres que existen o deberían existir fuera de la materia. Tales son Dios y los ángeles, y quizá también las almas separadas de sus cuerpos. Los inteligibles, por el contrario, son seres concebibles por el pensamiento puro, pero caídos en cuerpos. Así, las almas en su estado presente: son intelectibles que han degenerado en inteligibles al contacto con el cuerpo. La ciencia de lo intelectible es la teología; Boecio no propone nombre para la de lo inteligible, pero probablemente no traicionaríamos mucho su pensamiento si la llamásemos psicología. Quedan los cuerpos naturales, cuya ciencia es la fisiología o, como diríamos nosotros, la física. Al designar con un solo nombre el conjunto de las disciplinas que lo componen, Boecio llama *Quadrivium* al grupo de cuatro ciencias que abarca el estudio de la naturaleza: aritmética, astronomía, geometría y música. El sentido que él mismo da a dicho término es el de «cuádruple vía hacia la Sabiduría». Estas ciencias son, en efecto, caminos para la Sabiduría, y quien las ignora no puede pretender amarla. Igual que la filosofía teórica se divide según los objetos que hay que conocer, la filosofía práctica se divide de acuerdo con los actos que hay que realizar. Comprende tres partes: la que enseña a conducirse a sí mismo mediante la adquisición de las virtudes; la que consiste en hacer reinar en el estado esas mismas virtudes de prudencia, justicia, fortaleza y templanza; y, por fin, aquella que preside la administración de la sociedad doméstica.

A estas cuatro partes de la filosofía se añaden otras tres disciplinas, cuyo conjunto forma el *Trivium:* la gramática, la retórica y la lógica. Estas persiguen no tanto la adquisición del conocimiento cuanto su modo

de expresión. Sin embargo, a propósito de la lógica surge una dificultad. Es más bien arte que ciencia, y Boecio se pregunta, en consecuencia, si hay que considerarla como una parte de la filosofía o como un instrumento al servicio de la filosofía. Por lo demás, las dos tesis le parecen conciliables: en cuanto arte de discernir lo falso y lo verosímil de lo verdadero, tiene su objeto propio y, por consiguiente, puede entrar en la filosofía como parte de ella; pero como resulta útil a todas las demás partes de la filosofía que se sepa realizar el indicado discernimiento, todas usan de la lógica como de un instrumento, de igual modo que la mano es a la vez parte del cuerpo y auxiliar de todo él.

La lógica de Boecio es un comentario a la de Aristóteles, donde apunta con frecuencia el deseo de interpretarlo de acuerdo con la filosofía de Platón. Esto explica la razón de que Boecio siga muy de cerca un comentario de Porfirio (J. Bidez) y explica, a su vez, la proliferación de opiniones contrarias que hubo en el siglo XII a cuenta de la doctrina de Aristóteles; porque todos los profesores comentaron el texto de Boecio, pero mientras unos se atuvieron sólo a lo que nuestro autor había conservado de Aristóteles, otros, por el contrario, estudiaron lo que había añadido tomándolo de Platón. En este punto, el problema crucial es el de la naturaleza de las ideas generales o universales. Se ha hablado durante mucho tiempo de la filosofía medieval como si toda ella hubiese versado sobre el problema de los universales. Parece que fue Victor Cousin quien lanzó esta tesis en su Introducción a las *Ouvrages inédits d'Abelard;* y, como —según el dicho de Sainte-Beuve— Cousin no hacía nada «sin aspavientos», en este caso alcanzó un notable éxito. Toda la *Histoire de la philosophie scolastique* de B. Hauréau ha registrado su influjo; y, aún en nuestros días, el amplio cuadro esbozado por P. Lasserre en el tomo II de *La jeunesse de Renan (Le drame de la métaphysique chrétienne)* testimonia la impronta que ha dejado sobre algunos espíritus. De hecho, el problema de los universales es un campo de batalla en el que los adversarios sólo trababan combate una vez guarnecidos con todas sus armas. Se da el caso de metafísicas adversas que han medido sus fuerzas compitiendo sobre cuál de ellas ofrecía mejor solución al problema, pero esas metafísicas no han nacido de las soluciones que propusieron a dicho problema.

Con razón se considera como punto de partida de la controversia un pasaje de su *Isagoge* (Introducción a las *Categorías* de Aristóteles) en que —después de haber anunciado que su estudio versará sobre los géneros y las especies— el platónico Porfirio añade que deja para más tarde el decidir si los géneros y las especies son realidades subsistentes en sí mismas o simples concepciones del espíritu; es más, en la hipótesis de que sean realidades, rehúsa por el momento decir si son corporales o incorpóreas; por fin, suponiendo que sean incorpóreas, no se resuelve a examinar si existen fuera de las cosas sensibles o solamente unidas a ellas. Porfirio, como buen profesor, evita sencillamente plantear problemas de alta metafísica al comienzo de un tratado de lógica escrito para principiantes. Las cuestiones que él soslaya no dejaban por eso de constituir

un magnífico programa, muy tentador para unos hombres que, de este modo, se encontrarían en el trance de elegir entre Platón y Aristóteles sin tener a su alcance, al menos hasta el siglo XIII, ni a Aristóteles ni a Platón. Ahora bien, lo que pasa es que Boecio no imitó la discreción de Porfirio y, en su deseo de conciliar a Platón con Aristóteles, propuso las dos soluciones.

En sus dos comentarios a la Introducción a las *Categorías* de Aristóteles prevalece, naturalmente, la respuesta de Aristóteles. Boecio demuestra, en primer lugar, la imposibilidad de que las ideas generales sean sustancias. Tomemos como ejemplo la idea del género «animal» y la de la especie «hombre». Los géneros y las especies son, por definición, comunes a grupos de individuos; ahora bien, lo que es común a varios individuos no puede ser, por su parte, un individuo. Esto es tanto más imposible cuanto que el género, verbigracia, pertenece por completo a la especie (un hombre posee enteramente la animalidad), lo cual sería imposible si, siendo él mismo un ser, el género tuviese que dividirse entre sus diversas participaciones. Pero supongamos, por el contrario, que los géneros y las especies representados por nuestras ideas generales (universales) no sean más que simples nociones del espíritu; en otras palabras, supongamos que no hay en la realidad nada absolutamente que responda a las ideas que de ella tenemos: en esta segunda hipótesis, nuestro pensamiento no piensa nada al pensarlas. Mas un pensamiento sin objeto es un pensamiento de nada; no es ni siquiera un pensamiento. Si todo pensamiento digno de tal nombre tiene un objeto, es necesario que los universales sean pensamientos de algo, aun cuando se nos plantee inmediatamente el problema de su naturaleza.

Ante este dilema, Boecio se adhiere a una solución que toma de Alejandro de Afrodisia. Los sentidos nos proporcionan las cosas en un estado de confusión o, al menos, de composición; nuestro espíritu *(animus)*, que goza del poder de disociar y recomponer estos datos, puede distinguir en los cuerpos, para considerarlas separadamente, propiedades que sólo se encuentran en ellos en estado de mezcla. Los géneros y las especies son unas de tantas. O bien el espíritu los descubre en seres incorpóreos, en cuyo caso los encuentra ya abstraídos, o bien los encuentra en los seres corporales, en cuyo caso extrae de los cuerpos lo que éstos contienen de incorpóreo para considerarlo separadamente como una forma pura y nuda. Esto es lo que hacemos cuando extraemos de los individuos concretos dados en la experiencia las nociones abstractas de hombre y de animal. Quizá se objete que eso es pensar lo que no existe; pero la objeción sería insustancial, ya que no hay error en distinguir con el pensamiento lo que está unido en la realidad, con tal que se sepa que lo que se distingue así con el pensamiento se halla unido en la realidad. Nada más legítimo que pensar la línea separadamente de la superficie, aun cuando se sepa que sólo existen cuerpos sólidos. El error estaría en pensar como unidas cosas que no lo están en la realidad: un busto de hombre y el tronco y las extremidades posteriores de un caballo, por

ejemplo. Nada nos prohibe, pues, pensar separadamente los géneros y las especies, aunque no existan separadamente. Y ésa es la solución del problema de los universales: *subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora:* subsisten en unión con las cosas sensibles, pero no se conocen separadamente de los cuerpos.

Boecio, pues, ha transmitido a la Edad Media mucho más que un simple planteamiento del problema de los universales; la solución que proponía era, ciertamente, la de Aristóteles, pero no la propuso sin reservas. «Platón —añadía— piensa que géneros, especies y otros universales no sólo son conocidos con independencia de los cuerpos, sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreos y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles. Mi intención no ha sido decidir cuál de estas dos opiniones es la verdadera, ya que ello corresponde a una filosofía más alta. Nos hemos limitado a seguir la opinión de Aristóteles, no porque nos inclinemos preferentemente a ella, sino porque este libro ha sido escrito en vista de las *Categorías*, cuyo autor es Aristóteles.»

Por otra parte, bastaría forzar un poco más a Boecio para descubrir que la cuestión no se hallaba definitivamente resuelta. Toda la teoría aristotélica del entendimiento agente, que confiere pleno sentido a la noción de la abstracción —ya que explica cómo se puede pensar separadamente lo que no existe separadamente—, está ausente del texto de Boecio. Se limita a decirnos que el espíritu toma lo inteligible de lo sensible, *ut solet*, pero nada nos enseña sobre la naturaleza y la condición de esta misteriosa operación. En fin, puesto que subsisten *circa sensibilia*, estos universales deben ser algo. Por tanto, no deben extrañarse demasiado los lectores de Boecio cuando tropiecen, en el libro V del *De consolatione philosophiae*, con una doctrina asaz diferente. Un ser cualquiera —el hombre, por ejemplo— es conocido diversamente por los sentidos, por la imaginación, por la razón y por la inteligencia. El sentido no ve en él más que una figura en una materia; la imaginación se representa solamente la figura, sin materia; la razón trasciende la figura y capta, en una visión general, la especie presente en los individuos; pero el ojo de la inteligencia ve más alto todavía, pues, franqueando la envoltura del universo, contempla en sí misma esta forma simple, con la pura visión del pensamiento. Estas fórmulas, que más adelante se combinarán —en el *De anima* de Gundissalinus— con temas platónicos procedentes de otras fuentes, atestiguan suficientemente que —según Boecio— la realidad que corresponde a los universales es la de la Idea. Para él, como para Agustín, la sensación no es una pasión que el alma experimenta a consecuencia de alguna acción del cuerpo, sino más bien el acto mediante el cual el alma juzga de las pasiones sufridas por su cuerpo. Las impresiones sensibles nos invitan simplemente a volvernos hacia las Ideas. Más conocedores de la historia, nosotros no podemos dudar del platonismo fundamental de Boecio, pero en la Edad Media se ha dudado con frecuencia sobre el verdadero sentido de su pensamiento. Gustarán de representarlo entre Platón y

Aristóteles, escuchando alternativamente a uno y otro, y no sabiendo por quién decidirse. Así lo verá, en el siglo XII, Godofredo de San Víctor:

> *Assidet Boethius, stupens de hac lite,*
> *Audiens quid hic et hic asserat perite,*
> *Et quid cui faveat non discernit rite,*
> *Nec praesumit solvere litem definite.*

No obstante, el Boecio real de la historia no ha vacilado. Para él, la ciencia más alta es no ya la de lo inteligible —objeto de la razón—, sino la de «lo intelectible», objeto del pensamiento puro; y el intelectible por excelencia es Dios. Este objeto, del que tenemos un conocimiento innato, [illegible] presenta como el Soberano Bien, es decir —según la definición [illegible] que recogerá San Anselmo *(cum nihil Deo melius excogitari queat)*—, un ser mayor que el cual no se puede pensar otro. Para demostrar su existencia, Boecio se apoya en el principio de que lo imperfecto no puede ser sino la disminución de lo perfecto; la existencia de lo imperfecto en un orden cualquiera presupone, pues, la de lo perfecto. Ahora bien, la existencia de seres imperfectos es evidente; no se puede, por tanto, dudar de la de un ser perfecto, es decir, un bien fuente y principio de los demás bienes. Rigurosamente hablando, podría concederse que este ser perfecto no fuese Dios, puesto que lo perfecto es mejor que todo lo que se puede concebir. Pero si reflexionamos sobre esto, vemos que admitir que Dios no sea el perfecto sería admitir un ser perfecto que fuese anterior a Dios y, por consiguiente, su principio. Ahora bien Dios es el principio de todas las cosas; por tanto, Él es el ser perfecto. Si no queremos, pues, admitir una regresión al infinito, lo cual es un absurdo, debemos admitir la existencia de un ser perfecto y supremo, que es Dios. San Anselmo volverá a tratar estos diversos temas en el siglo XI, en su *Monologion.*

Por ser perfecto, Dios es el bien y la felicidad. Con una fórmula que se hará clásica, y que será repetida especialmente por Santo Tomás de Aquino, Boecio define la felicidad: el estado de perfección que consiste en poseer todos los bienes: *statum bonorum omnium congregatione perfectum.* Dios es, pues, feliz, o, más aún, es la felicidad misma; de aquí se deduce el corolario de que los hombres no pueden llegar a ser felices más que participando de Dios y haciéndose ellos mismos, por así decirlo, dioses. Por así decirlo, ya que la felicidad del hombre no será, para él, sino una participación de la felicidad de Dios.

Causa primera del universo —bastaría, para probarlo, el orden de las cosas—, este Dios escapa a las determinaciones de nuestro pensamiento. Siendo perfecto, es por Sí todo lo que es. Por consiguiente, Dios es absolutamente uno. El Padre es Dios; el Hijo es Dios; el Espíritu Santo es Dios. La razón de su unidad —dice Boecio— es su no-diferencia *(indifferentia),* fórmula que Guillermo de Champeaux usará más tarde para explicar cómo lo universal puede ser a la vez uno y común a varios indi-

viduos. Si es perfectamente uno, añade Boecio, escapa a todas las categorías; esta tesis será ampliamente desarrollada después por Juan Escoto Erígena. Todo lo que se puede decir de Dios concierne menos a Él mismo que a su manera de gobernar el mundo. Así, se hablará de Él como del motor inmóvil de las cosas (*stabilisque manens dat cuncta moveri*), o como ejerciendo su providencia sobre todo, y lo mismo por lo que hace a los demás atributos divinos estudiados por la teología; pero cuando el hombre ha dicho de Dios todo lo que se puede decir, aún no ha llegado a concebirlo tal como Él es.

Todas estas nociones teológicas se presentan, en el *De consolatione philosophiae*, sin el apoyo de la Escritura, lo que no tiene nada de sorprendente, puesto que es la filosofía quien habla. Anotemos, empero, el caso —único, según parece— del lib. III, pr. 12, en que Boecio dice del Soberano Bien: *regit cuncta fortiter, suaviterque disponit.* Es, sin duda alguna, una cita de un texto muy conocido del *Libro de la Sabiduría* (VIII, 1), que San Agustín había aducido incansablemente. Si se tiene en cuenta el hecho de que, en el Preámbulo a su *De Trinitate*, Boecio apela abiertamente a San Agustín, apenas se correrá peligro de equivocación al decir que las coincidencias entre la doctrina del *De consolatione philosophiae* y las de Agustín no son fortuitas. Incluso cuando sólo habla como filósofo, Boecio piensa en cristiano.

Después de lo intelectible, que es Dios, está lo inteligible, que es el alma. Por lo que se refiere al origen del alma, casi no podemos utilizar más que dos textos, pero ambos se confirman mutuamente y su contenido es bastante curioso. El primero se encuentra en su comentario dialogado a Porfirio, capítulo XI; ya hemos aludido a este texto, en el que Boecio habla «del estado y condición de las almas humanas que, después de haber estado todas con las primeras sustancias inteligibles (a saber, los ángeles), sin embargo, al contacto con los cuerpos han degenerado de los intelectibles a los inteligibles, de forma que ya no son objetos del entendimiento, ni capaces de hacer uso de él, pero encuentran de nuevo la felicidad en la pureza de la inteligencia cada vez que se aplican a los inteligibles». Si las almas han estado todas con los ángeles, han debido preexistir a los cuerpos. El segundo texto, *De consol. philos.*, III, p. II y pr. 12, enseña la misma doctrina y la relaciona con la de la reminiscencia platónica. Añadamos que Alberto Magno (*De anima*, III, 2, 10) incluirá más tarde a Boecio entre los partidarios de la preexistencia de las almas. Así, pues, Boecio ha usado la libertad que San Agustín le concedía para moverse en el mismo sentido que Platón y Macrobio.

Hemos citado, a propósito de los universales, la jerarquía de las actividades cognoscitivas. Boecio no se ha extendido en esta cuestión, pero ha desarrollado ampliamente sus puntos de vista acerca de la voluntad. El tema mismo del *De consolatione philosophiae* le invitaba a ello. Amenazado de muerte, Boecio sólo podía consolarse pensando en un Dios providente, cuya voluntad hay que abrazar si se quiere ser feliz, cualesquiera que sean los reveses de la fortuna. En este momento (lib. II, pr. 1

y 2), Boecio desarrolla la célebre alegoría de la Rueda de la Fortuna, que los miniaturistas han ilustrado después. Los seres naturales tienden naturalmente a sus lugares naturales, donde se asegurará su integridad; el hombre puede y debe hacer lo mismo, pero lo hace por su voluntad. Voluntad es sinónimo de libertad. ¿Cómo conciliar la libertad con una providencia que todo lo regula de antemano y ni siquiera deja sitio al azar? Precisamente porque la voluntad no es tal —y, por tanto, no es libre—, sino gracias a que el hombre está dotado de una razón capaz de conocer y de elegir. Cuanto mejor se use la razón, más libre se es. Dios y las sustancias intelectibles superiores gozan de un conocimiento tan perfecto que su juicio es infalible; consiguientemente, su libertad es perfecta. En cuanto al hombre, su alma es tanto más libre cuanto más se rige por el pensamiento divino; lo es menos cuando se desvía de dicho pensamiento hacia el conocimiento de las cosas sensibles, y menos aún cuando se deja dominar por las pasiones del cuerpo al que anima. Querer lo que el cuerpo desea es el último grado de esclavitud; querer lo que Dios quiere, amar lo que Él ama, es la más sublime libertad; es, por consiguiente, la felicidad:

O felix hominum genus
Si vestros animos amor
Quo coelum regitur, regat.

Quizá se objete que el problema queda intacto: si las previsiones de Dios son infalibles, o bien nuestra voluntad no podrá decidirse en contra de lo que Él ha previsto, y no será libre, o bien podrá llevar a cabo tal decisión, y fallará la infalibilidad de la providencia. Es el clásico problema de los «futuros contingentes». Lo que era simple cuestión de lógica en Aristóteles —que no hablaba de la previsión divina de los actos humanos—, planteaba a los cristianos uno de los más difíciles problemas de metafísica y de teología: ¿cómo conciliar la libertad humana con la previsión de nuestros actos por Dios? La respuesta de Boecio consiste en disociar los dos problemas: el de la previsión y el de la libertad. Dios prevé de manera infalible los actos libres, pero los prevé como libres; el hecho de que tales actos sean previstos no exige que sean necesarios. Por otra parte, al plantear así el problema, estamos cediendo a una ilusión. Dios es eterno; la eternidad es la posesión total, perfecta y simultánea de una vida sin fin *(aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio)*; así, pues, Dios vive en un perpetuo presente. No ocurre lo mismo con el mundo, porque éste existe en el tiempo, y aun cuando se admitiese con Aristóteles que ha existido siempre, habría que calificarlo de *perpetuo* (perpetuamente cambiante), pero no de *eterno* (inmovilidad de una presencia total). En consecuencia, hay un antes y un después en los acontecimientos, pero no en el conocimiento, totalmente presente, que Dios tiene de ellos. No *prevé*, sino que *provee;* su nombre no es «pre-videncia», sino «providencia»; por tanto, ve eternamente lo necesario como necesario y lo libre como libre. Veo que sale el sol; el

hecho de que yo lo vea no es causa de que el sol salga. Veo que un hombre anda: esto no le obliga a andar. Análogamente, la inmóvil y permanente visión que Dios tiene de nuestros actos voluntarios no deroga, en manera alguna, la libertad de esos actos.

Avaro cuando se trata de precisar el origen del alma, Boecio es menos pródigo aún en cuanto se refiere a su fin. Insiste en las sanciones inmanentes a la vida moral misma: los buenos se deifican sólo por ser buenos, y aquí está su recompensa; los malos se bestializan por el hecho de su maldad, y éste es su castigo. Interpretando en sentido moral la mitología del *Fedro*, Boecio piensa que, ya en esta vida, el avaro se hace lobo por su rapacidad, el hipócrita deviene zorro, el perezoso se vuelve asno y el libertino se convierte en cerdo. Boecio no duda en absoluto que haya, después de la muerte, un purgatorio para las almas culpables y suplicios para los criminales; pero no entra en sus planes disertar sobre este punto.

Tras la psicología viene la fisiología o ciencia de la naturaleza. La que Boecio ha expuesto en el hermoso poema del *De consolatione philosophiae*, lib. III, n.º 9, no pasa de ser un resumen, en veintiocho versos, del *Timeo* comentado por Calcidio. Cediendo a la generosidad de su Idea del bien, Dios adorna una materia caótica con formas a imagen de las Ideas; las doctrinas de los números, de los elementos, del alma del mundo y de la liberación del alma mediante la contemplación, se encuentran indicadas brevemente, pero con claridad. Este escenario cosmológico no tiene nada de original; mas Boecio ha profundizado sobre dos puntos: la relación de la providencia con el destino y la estructura metafísica de los seres.

De acuerdo con Calcidio, Boecio subordina a la providencia eso que él llama destino. Considerado en el pensamiento ordenador de Dios, el orden de las cosas es la providencia; considerado como ley interior, que regula desde dentro el curso de las cosas, es el destino. Se trata de dos realidades distintas, porque la providencia es Dios y subsiste eternamente en su inmovilidad perfecta, mientras que el destino, que sólo es la ley de sucesión de las cosas, se desenvuelve con ellas en el tiempo. Realización temporal de los decretos eternos de la providencia, el destino no se opone a ella; se limita a servirla. Pero tampoco deroga la libertad humana. En una serie de círculos concéntricos en movimiento, el centro permanece inmóvil; cuanto más se aparta el hombre de Dios y se separa de su centro, más es arrastrado por el destino; cuanto más se aproxime a Dios, será más inmóvil y libre. El que permanezca firmemente afincado en la contemplación del Intelectible supremo, será, pues, a la vez perfectamente inmóvil y perfectamente libre. Se da aquí una curiosa evasión del estoicismo, a favor de una especie de platonismo cristiano.

El segundo problema profundizado por Boecio es uno de aquellos en que su pensamiento fue más personal y más fecundo. Con Platón y Agustín, identifica el ser con el bien y el mal con el no-ser. Consiguientemente, para todo lo que existe es una sola y la misma cosa ser y ser bueno. Pero si las cosas son *sustancialmente* buenas, ¿en qué se diferencian del bien en sí que es Dios?

La respuesta de Boecio se concentra en una fórmula cuya densidad provocará numerosos comentarios: ***diversum est esse et id quod est.*** ¿Qué significa? Cada ser individual es una colección de accidentes, única e irreductible a cualquier otra. Un tal conjunto de determinaciones conexas (dimensiones, cualidades sensibles, figura, etc.) es aquello mismo que es. «Lo que es» resulta, por tanto, del conjunto de las partes que lo componen: él las es todas colectivamente, pero no es ninguna de ellas tomadas singularmente. Por ejemplo: puesto que el hombre se compone de un alma y un cuerpo, es cuerpo y alma a la vez, pero no es sólo alma o sólo cuerpo. Así, pues, en cada parte el hombre no es lo que es *(in parte igitur non est id quod est).* Tal es el caso de cualquier ser compuesto, ya que es el conjunto de sus partes, pero no es ninguna de ellas. Es, por tanto, como compuesto, lo que no es en calidad de partes. Y ésa es la significación primordial de la fórmula: en el compuesto hay diversidad entre el ser y lo que es. En una sustancia simple, como Dios, ocurre todo lo contrario; puede decirse que, en virtud de su perfecta simplicidad, su ser y lo que es son una misma cosa.

Queda por investigar qué es ese ser *(esse)* de la sustancia compuesta que se distingue, en ella, de «lo que es». Como el ser consiste aquí en eso que une las partes del compuesto en un todo, el elemento constitutivo del todo es el «ser» de «lo que es». Ahora bien, todo compuesto está hecho de elementos determinados por un elemento determinante. El último determinado es materia, el último determinante, forma. Por ejemplo: el hombre se compone de una materia organizada en cuerpo y de un alma que organiza a esta materia para formar un cuerpo. El alma es aquello por lo que el hombre es lo que es; es, por tanto, el *quo est* de este *id quod est* y, como ella le hace ser, es su ser *(esse).* Luego el ser de una sustancia compuesta es la forma por la que dicha sustancia es lo que es. Ahora bien —resaltémoslo—, esta forma constitutiva de la sustancia compuesta no es la sustancia total; sólo es una parte de ella. Considerada separadamente, no es. Por consiguiente, lo propio de esta sustancia compuesta —y ésta es la razón por la que todo lo que no es Dios se distingue de Dios— es que ni siquiera su *esse* es o, si se prefiere, su mismo *esse* no pasa de ser un *quo est.* De aquí las fórmulas sobre las cuales se ejercitará la sagacidad de los filósofos medievales: ***Diversum est esse*** (la forma) ***et id quod est*** (la sustancia completa); ***ipsum enim esse*** (la forma sola) ***nondum est*** (ella sola no es sustancia), ***at vero quod est*** (la sustancia), ***accepta essendi forma*** (la forma que la hace ser), ***est atque subsistit.*** Más aún: ***Omne quod est*** (sustancia) ***participat eo quod est esse*** (por la forma que la hace ser), ***ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit*** (posee, además de otros principios, sus cualidades)... ***Omni composito aliud est esse*** (la forma), ***aliud ipsum est*** (el compuesto). Así, pues, Boecio no planteaba todavía claramente el problema de la relación entre la esencia y la existencia, pero sí el de la relación entre la sustancia y el principio de su ser sustancial, esto es, lo que la hace ser como sustancia. Por su mismo rigor, las fórmulas en que depositó su pensamiento harán que después resulte más difícil

a algunos rebasar el plano de la sustancia para llegar al de la existencia; pero quienes logren hacerlo encontrarán en dichas fórmulas una ayuda en orden a expresar su propio pensamiento en términos perfectamente rigurosos.

Finalmente, el mundo de los cuerpos naturales se ofrecía a Boecio como un conjunto de participaciones de las Ideas divinas, ordenado por la providencia. Por ser formas puras, las Ideas no pueden unirse a la materia; pero de esas formas inmateriales han surgido otras que están en la materia y forman los cuerpos. Para hablar con exactitud, no son formas, sino —como dice Boecio en su *De Trinitate,* capítulo II— simples imágenes de las formas propiamente dichas que son las ideas de Dios. Estas formas-imágenes, hijas de las *species nativae* de Calcidio y hermanas de las *formae nativae* de Gilberto de la Porrée, son en realidad aquellos principios activos, llamados naturalezas, que constituyen las causas internas de los movimientos de los cuerpos y de sus operaciones.

Boecio no ha escrito una enciclopedia, como harán Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable, pero ha dejado unos *Elementos de música (De institutione musica),* unos *Elementos de aritmética (De institutione arithmetica)* y una *Geometría (De geometria),* reproducción de la de Euclides. Estos manuales escolares representarán, durante mucho tiempo, la casi totalidad de lo que la Edad Media sabrá acerca de dichos temas. La influencia de Boecio ha sido múltiple y profunda. Sus tratados científicos han alimentado las enseñanzas del *Quadrivium;* sus obras de lógica han ocupado el puesto de las de Aristóteles durante varios siglos; sus Opúsculos han proporcionado el ejemplo —que obsesionó a selectos espíritus medievales— de una teología que había de erigirse en ciencia y, en expresión del mismo Boecio, se deduciría, siguiendo determinadas reglas, a partir de términos previamente definidos; por lo que hace al *De consolatione philosophiae,* se le volverá a encontrar presente y operante en todas las épocas. Comentado primero por el Anónimo de San Gall, luego por Remigio de Auxerre y por Bovo de Corvey, inmediatamente después lo será —para citar únicamente algunos nombres— por Guillermo de Conches, Nicolás Trivet y Pedro de Ailly (aproximadamente en el año de 1372); y todavía lo comentará Badio Ascensio a finales del siglo XV. Su composición literaria, en la que alternan la prosa y el verso, contribuirá no poco al éxito del género «*chantefable*». El texto será traducido al anglosajón por el rey Alfredo, al alemán por Notker Labeo y al francés por Juan de Meun; formará parte del *Roman de la Rose* y será utilizado por Chaucer. Por último —homenaje supremo de la Ciencia Sagrada—, al finalizar la Edad Media aparecerán, correspondiendo al *De consolatione philosophiae,* que presidía su origen, los *De consolatione theologiae* de Juan de Tambach, Mateo de Cracovia y Juan Gerson. Seguramente, había en el pensamiento de este cristiano bastante neoplatonismo; algunos de sus comentaristas medievales no se han privado de decirlo y, entre sus historiadores modernos, hay quienes todavía se asombran de ello; por nuestra parte, ya sabemos que Boecio no pasa de ser un caso más entre tantos. Como se ha dicho

con razón (B. Geyer), toda su doctrina es un ejemplo clásico de la realización del precepto que él mismo había formulado: *fidem si poteris rationemque coniunge,* y en esto Boecio podía perfectamente decirse seguidor de San Agustín.

Traducir, comentar, conciliar y transmitir: tal era, en primera intención, la obra de Boecio. Dicha obra se hallaba en armonía con los deseos de este siglo VI, que se siente como en gestación de un mundo nuevo. Pronto otros escritores iban a dedicarse a la misma tarea y resumir en grandes tratados la cultura clásica, para evitar que pereciera. Nacido entre 477 y 481, y muerto hacia 570, Casiodoro disputa a Boecio, en nuestros libros de historia, el título honorífico de «último de los romanos». Lo merece, junto con otros. Después de una brillante carrera política, fundó en Calabria el monasterio de Vivarium, adonde se retiró para terminar sus días. Allí escribió su *De anima* y las *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* (544).

El *De anima* de Casiodoro es un opúsculo del que se puede decir que encaja en un género literario determinado. Hay tratados *De anima,* como habrá tratados *De intellectu.* El de Casiodoro está inspirado en los tratados de San Agustín sobre el mismo tema *(De quantitate animae, De origine animae),* pero también en el *De statu animae,* compuesto por Claudiano Mamerto hacia el año 468. Varias veces hemos hecho constar cómo, en un principio, el pensamiento cristiano no era muy opuesto al materialismo estoico. Esta tendencia se ve desaparecer doquiera que ejerce su influencia el neoplatonismo de San Agustín. Así, Claudiano había admitido que, como todo ser creado, el alma debe entrar bajo una o varias de las categorías —la sustancia y la cualidad, por ejemplo—; pero la había excluido de la categoría de cantidad. De acuerdo con Agustín, no le concedía otra grandeza que la —únicamente metafórica— del conocimiento y la virtud. De igual modo Casiodoro afirma, en su *De anima,* la espiritualidad del alma. Sustancia finita —puesto que es mudable y creada—, está completamente presente en el cuerpo entero; pero es inmaterial, ya que es capaz de conocer, e inmortal, además de espiritual y simple. En lo sucesivo, este tratado será citado con frecuencia y plagiado con mayor frecuencia todavía. En cuanto a las *Instituciones,* su libro II será frecuentemente utilizado, en calidad de manual, en las escuelas monásticas, hasta el punto de que se le tratará como una obra distinta bajo el título de *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum.* Constituye, en efecto, por sí solo, una especie de enciclopedia de las artes liberales o, más bien, de lo que es necesario y suficiente que un monje sepa para estudiar con fruto las Escrituras y enseñarlas a su vez. Casiodoro justifica su proyecto con la autoridad de San Agustín; más adelante daremos el porqué de esa justificación.

La Enciclopedia de Casiodoro debió su éxito al estilo elegante y fácil de su autor; la de San Isidoro de Sevilla († 636) ha debido el suyo al con-

junto de definiciones y nociones sobre todos los temas que ofrecía al público. Sus *Orígenes*, o *Etimologiae*, forman una especie de Memento enciclopédico en veinte libros, al que convienen igualmente estos dos títulos. Isidoro está persuadido —y persuadirá a la masa de sus lectores— de que la naturaleza primitiva y la esencia misma de las cosas se reconocen en la etimología de los nombres que las designan. Cuando no se conoce la etimología natural de un nombre, siempre se puede inventar una *ad propositum*, según las necesidades de la materia de que se trate. Verdaderas o falsas, ingeniosas a menudo, y algunas veces ridículas, las etimologías de Isidoro se transmitieron de generación en generación hasta finales de la Edad Media. He aquí el contenido de esta célebre enciclopedia: Libro I, Gramática; II, Retórica y Dialéctica; III, Aritmética, Geometría, Astronomía, Música (estos tres primeros libros contienen así el conjunto de las artes liberales); IV, Medicina; V, Historia Universal desde la Creación hasta el año 627 de la Era Cristiana; VI, Los Libros Sagrados y los Oficios de la Iglesia; VII, Dios, los Ángeles y los miembros de la Iglesia; VIII, La Iglesia; IX, Lenguas, pueblos, Estados y familias; X, Diccionario; XI, El hombre; XII, Los animales; XIII, Cosmografía; XIV, Geografía; XV, Monumentos y vías de comunicación; XVI, Petrografía y Mineralogía; XVII, Agricultura y Horticultura; XVIII, El Ejército, la Guerra y los Juegos; XIX, La Marina y los vestidos; XX, Alimentación, artes domésticas e instrumentos agrícolas. El éxito de la obra se explica fácilmente; las Etimologías tenían, en una biblioteca medieval, la misma utilidad que la *Encyclopedia Britannica* o el *Larousse* en una biblioteca moderna. Había necesidad de consultarlo frecuentemente.

Otras obras de Isidoro permitían, por lo demás, completar las informaciones sumarias facilitadas por varias partes de su enciclopedia. El *De fide catholica* y el *Sententiarum libri tres* eran manuales de teología; se podía encontrar una cosmografía en el *De ordine creaturarum*, una cosmografía y una meteorología en el *De natura rerum*, una historia universal en el *Chronicon*, una historia moderna en la *Historia de los reyes godos y vándalos*. Muchos trabajos se han consagrado a las fuentes de Isidoro de Sevilla, pero no se trata de las fuentes de un pensamiento, sino de las fuentes de un diccionario. Semejantes estudios no dejan de ser muy útiles, ya que permiten ver cómo se constituyó el primer residuo de los conocimientos generales acumulados por la cultura clásica latina, y que debía ser como el primer estrato sobre el cual viviría la Europa de la alta Edad Media. Autores de menor importancia que Isidoro han contribuido a enriquecerla. Un hombre tan completamente olvidado hoy como Martín de Braga († 580) conserva, empero, todavía algunos títulos que lo hacen merecedor de nuestro reconocimiento. Este obispo era moralista; sentía afición por Séneca, y en él se inspiró —cuando no se limitó a copiarlo— al escribir su *Senecae de copia verborum* (o *Formula vitae honestae*, o también *De quatuor virtutibus*) y sus tratados *De ira* y *De paupertate*. En escritos de este género el pensamiento no iba muy lejos, pero su importancia estribaba, sobre todo, en algunas nociones fundamenta-

les, a las que salvaban del olvido, y que se referían a la dignidad de la vida moral y al valor absoluto de la virtud. No se necesitaba más para mantener un ideal viviente en el corazón de algunos hombres. Esa chispa sólo esperaba un terreno favorable para tomar fuerza y abrasarlo todo. Mayormente, estos modestos escritos conservaban el sentimiento —tan vivo en la Edad Media— de una comunidad de cultura que unía a los cristianos, más allá de sus propios orígenes, con lo mejor que había producido la antigüedad clásica. Casi no se lee a Casiodoro, a pesar de que este espíritu encantador nos deleita aún; no se consulta a Isidoro más que por curiosidad y para verificar referencias; Martín de Braga no pasa de ser un hombre conocido por algunos especialistas; pero los que saben el papel activo que desempeñaron en su tiempo estos mantenedores de una civilización en ruinas les guardan, todavía hoy, un recuerdo agradecido.

En el siglo VI, la vena de la antigua cultura romana parece poco menos que agotada. Los Padres latinos habían alargado su duración explotándola al servicio del pensamiento cristiano; pero en esta época acaba de descomponerse el Imperio romano, en el que dicha cultura había nacido, y que era como su medio natural. El nombre de su último representante es entonces el del Papa Gregorio I, llamado, por su genio organizador, Gregorio Magno (540-604). Nacido de una familia patricia de Roma, heredó, como por derecho de nacimiento, la cultura tradicional de su país, la cual dejó su impronta en la obra de Gregorio. Sin embargo, el brillante éxito de sus escritos se debe más bien a su perfecta adaptación a las necesidades de la Iglesia. Reformador de la liturgia y del canto eclesiástico, que aún hoy se llama «canto gregoriano», escribe un *Liber regulae pastoralis* —sobre los deberes de un pastor cristiano— que sería traducido al anglosajón por Alfredo, a fines del siglo IX, y que, de este modo, llegaría a ser uno de los monumentos más antiguos de la prosa inglesa. Sus *Diálogos*, que son en realidad cuatro libros de leyendas hagiográficas, y sus dos libros de *Moralia in Job* —un comentario alegórico de la Escritura, en el que predominan las preocupaciones morales— han sido inmensamente leídos, explotados y citados durante la Edad Media. Aunque la influencia de los antiguos no se halla ausente de él, no debemos representarnos a Gregorio Magno como un humanista. Didier, Arzobispo de Viena en las Galias, obsesionado por los progresos que la ignorancia hacía en torno suyo, y no disponiendo quizá de nadie que lo hiciese en su lugar, había adoptado la decisión heroica de enseñar él mismo la Gramática, sin duda con el comentario de los poetas clásicos, que le era inseparable. Es preciso suponer que el hecho produjo escándalo, porque Gregorio Magno fue informado de ello. La carta vehemente que escribió a Didier sorprende, aun sabiendo cuán profunda era entonces la decadencia de las letras. Gregorio manifiesta la esperanza de que aquello no sea más que una falsa noticia, y de que el corazón de Didier no se haya dejado sorprender por el amor a las letras profanas. ¿Cómo creer que un obispo pudiese

disertar sobre gramática *(grammaticam quibusdam exponere)?* ¡Unos mismos labios no podrían alabar simultáneamente a Júpiter y a Jesucristo! Es grave, es abominable, que los obispos declamen aquello que ni siquiera es decente para un laico *(Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat ipse considera).* Con toda seguridad, Gregorio no piensa que sea inmoral aprender latín. Su verdadero pensamiento, según se expresa en su Comentario al *Libro I de los Reyes* (V, 30), es: el estudio de las artes liberales sólo es necesario en la medida en que sirve para comprender la Escritura; pero dicho estudio, en orden al indicado fin, resulta indispensable. Dios mismo nos ofrece esos conocimientos como una llanura que debemos atravesar antes de ascender a las cumbres de las Letras Sagradas. No tomemos, pues, a Gregorio por un oscurantista; mas, cuando todo está dicho, reconozcamos que le falta entusiasmo. El Prefacio de sus *Moralia in Job* plantea ya el problema, frecuentemente discutido por los gramáticos medievales, de saber cuál es la norma a que debe ajustarse un cristiano en el uso del latín: ¿la gramática de los escritores clásicos o la que impone el texto latino de la Biblia? Y Gregorio se decide resueltamente por la segunda. Lo que es solecismo o barbarismo para un maestro de gramática latina no debe preocupar a un cristiano que comenta las Escrituras, ya que el mismo texto sagrado autoriza esas fórmulas aberrantes: *indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec et ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servatae sunt.* Protesta que veremos repetida, contra los puristas de su tiempo, por Esmaragdo de San Mihiel y por Juan de Garlande. Pero la siguiente advertencia de Gregorio merece ser meditada: «Puesto que es en la Escritura donde está el origen de nuestra exposición, conviene que ese hijo se parezca a su madre.» De esta manera un latín cristiano tendía a suceder al latín clásico, y eso desde el fin de la época patrística. Es una de las numerosas ironías de la historia el hecho de que este adversario de las bellas artes sea precisamente el punto de partida de este inmenso movimiento de cultura literaria que, por la civilización anglosajona, va a invadir progresivamente el Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

BOECIO: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. LXIII-LXIV.—Nos falta un buen estudio de conjunto sobre el pensamiento de Boecio; pueden verse numerosos estudios de detalle en B. GEYER, *Die patr. und schol. Philos.*, pp. 663-670.—Añádanse: R. CARTON, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, en *Mélanges augustiniens*, París, Marcel Rivière, 1931, pp. 243-329.—J. BIDEZ, *Boèce et Porphyre*, en *Revue belge de philosophie et d'histoire*, t. I (1923), pp. 189-201.—Lane COOPER, *A Concordance of Boethius*, Cambridge (U. S. A.), 1928.—P. COURCELLE, *Boèce et l'école d'Alexandrie*, en *Mélanges de l'École française de Rome*, t. LII (1935), pp. 185-223; *Étude critique sur les Commentaires de Boèce (IXe-XVe siècles)*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XIII (1939), pp. 5-140.—H. R. PATCH, *The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture*, Nueva York, 1935.

CASIODORO: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. LXIX-LXX.—Hay estudios de detalle sobre su obra, indicados en B. GEYER, *Die patristische und schol. Philosophie*, p. 671.—A. VAN DE VYVER, *Cassiodore et son oeuvre*, en *Speculum*, 1931, pp. 244-292.

ISIDORO DE SEVILLA: *Obras* en MIGNE, *P. L.* tt. LXXXI-LXXXIV.—Las *Etimologiae* han sido reeditadas varias veces, especialmente por W. M. Lindsay, 2 vol., Oxford, 1911.—*Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, trad. esp. de L. CORTÉS GÓNGORA, y estudio preliminar de S. MONTERO DÍAZ, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.—Bibliografía en B. GEYER, *op. cit.*, p. 671.

MARTÍN DE BRAGA: *Obras* en MIGNE, *P. L*, dispersas en los tomos LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXXIV y CXXX. Sus principales tratados de moral han sido reeditados, en la edición de las obras de Séneca, por Fr. Haase.

GREGORIO MAGNO: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. LXXV-LXXIX.—H. DUDDEN, *Gregory the Great*, Londres, 1905.—T. TARDUCCI, *Storia di Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma, 1909.—H. H. HOWORTH, *St. Gregory the Great*, Londres, 1912.

IV. IGLESIA Y SOCIEDAD

El progreso del Cristianismo y el desarrollo de la teología cristiana en Occidente originaron, en el pensamiento de los escritores cristianos, reflexiones sencillas en un principio y, después, doctrinas perfectamente elaboradas referentes a la naturaleza de esta sociedad nueva que era la Iglesia católica, a sus relaciones con los grupos étnicos y los diversos Estados en que ella reclutaba a sus miembros y, por extensión, a la naturaleza de toda sociedad en general. De igual manera que la teología cristiana ha influido en la especulación metafísica, la Iglesia cristiana ha influido en la filosofía política; pero mientras en metafísica ha sido el Antiguo Testamento el que ha dejado la más profunda huella, en filosofía política, por el contrario, se acusa mayormente el influjo del Evangelio y de las Epístolas de San Pablo.

El Cristianismo nació dentro del pueblo judío, en un momento en que éste formaba parte del Imperio romano. Este doble hecho nos indica el sentido en que la historia debe dirigir sus investigaciones para comparar la concepción cristiana del cuerpo social con aquellas otras concepciones que la han precedido.

Eso que llamamos pueblo judío era un organismo más completo de lo que uno estaría inclinado a creer. A primera vista, su unidad parece ser exclusivamente la de una raza cuyos miembros sólo están unidos por el lazo de la sangre. Esto es cierto hasta tal extremo que cuando Yavé anuncia a Abraham la futura grandeza del pueblo de Israel, le promete simplemente que una innumerable posteridad saldrá de él, como si fuese evidente que su posteridad sería el pueblo judío: «Cuanto a Mí, he aquí mi alianza contigo: llegarás a ser padre de una multitud de naciones. Te haré crecer extraordinariamente, haré de ti naciones, y reyes saldrán de ti» (*Génesis*, XVII, 3-6). Promesa frecuentemente repetida por el Señor a los jefes de un pueblo elegido, cuyos miembros están unidos por el vínculo que les liga a su común antepasado, y que reciben el fruto de ben-

dición que él recibió: «Te bendeciré, multiplicaré tu posteridad como las estrellas del cielo y como la arena que se extiende en las orillas del mar y tu posteridad dominará la puerta de sus enemigos» (*Génesis*, XXII, 17).

No es menos cierto que, al mismo tiempo que el vínculo de sangre, otro lazo asegura la unidad de los hijos de Israel: la circuncisión. Este rito fue prescrito al principio por Yavé como simple señal de la alianza sellada entre Él y su pueblo, y como símbolo de la fecundidad prometida; pero se vio inmediatamente que dicha señal, por la cual se reconocía a la raza elegida, puede sustituir al vínculo de la sangre y dispensar de él. En este sentido, el pueblo judío era un pueblo y no una simple raza: llegó a serlo desde el día en que fue posible que uno se agregase a él con sólo someterse a unos ritos y participar de un culto, aun sin ser descendiente de Abraham. Así, desde sus orígenes, el pueblo de Dios aparece como una sociedad religiosa, que se recluta preferentemente entre una determinada raza, pero que no se confunde con ella: «Cuando tenga ocho días, todo varón entre vosotros, de generación en generación, será circuncidado, *haya nacido en la casa o haya sido comprado*, y mi alianza estará en vuestra carne como alianza perpetua. Un varón incircunciso, que no haya sido circuncidado en su carne, *será rechazado de su pueblo:* habrá violado mi alianza» (*Génesis*, XVII, 12-14). Hay, pues, descendientes de Abraham que no forman parte del pueblo de Dios, y no todos los que integran este pueblo son descendientes de Abraham (*Génesis*, XVII, 27).

¿Cómo se constituyó esta sociedad?

Es el resultado de un pacto, cuya iniciativa tomó libremente el Señor, y que nada, en efecto, le impedía sellar. Él es el creador del cielo y de la tierra con todo lo que encierran, incluidas las naciones. Dueño absoluto, ¿por qué no había de escoger un pueblo con preferencia a los otros, y por qué no había de escoger aquel que le pluguiese, por la sencilla razón de que le placía? «Ahora, si escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi pueblo peculiar entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía; pero vosotros seréis para Mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Tales son las palabras que tú dirás a los hijos de Israel» (*Éxodo*, XIX, 5-6). De esta manera, la promesa hecha al principio a Abraham en recompensa de su obediencia y de su fe, y renovada a Isaac —porque Yavé quiere premiar al hijo por la obediencia del padre, por haber obedecido su voz, observado sus deberes, sus mandamientos, sus estatutos y sus leyes—, desemboca en un verdadero pacto, en el que se han especificado cuidadosamente los derechos y los deberes de las partes contratantes. Yavé los había ya resumido ante Moisés, al prometerle que liberaría a los hebreos de la esclavitud egipcia: «Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios» (*Éxodo*, VI, 7). Por consiguiente, es un pacto entre dos, del cual quedan excluidos todos los demás pueblos, y también todos los demás dioses: un pacto entre el pueblo de Dios y Dios, contra todos los otros pueblos; entre Dios y el pueblo que Él se ha escogido, contra todos los otros dioses.

El único nombre que conviene a tal sociedad es el de teocracia. ¿Cómo designar de otra manera a un «pueblo de sacerdotes», al que Dios gobierna y protege en tanto en cuanto obedece sus leyes? Es «un pueblo santo para Yavé», elegido por Dios para ser «su pueblo peculiar entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra»; no porque este pueblo se recomiende a Él por su número —es, al contrario, el más pequeño de todos los pueblos—, sino porque Yavé lo ama, y eso basta. A este pueblo, que Él se ha escogido, el Señor lo gobierna verdaderamente como un rey a sus súbditos: «es el Dios fiel que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones para aquellos que lo aman y cumplen sus mandamientos, pero retribuye en cara a quieres le aborrecen, haciéndoles perecer» (*Deuteronomio,* VII, 6-11). La amenaza se dirige en primer lugar al pueblo elegido mismo, pero éste puede, si quiere, evitar los efectos de aquélla; en cuanto a las naciones enemigas de Israel, no tienen recurso alguno contra el juicio celeste; Yavé promete a Israel someterle los jeteos, guergueseos, amorreos, cananeos, fereceos, jeveos y jebuseos, «y cuando Yavé, tu Dios, te las entregue, y tú las derrotes, las darás al anatema, no harás pactos con ellas ni les harás gracia» (*Deuteronomio,* VII, 2). Es bastante sabido que el pueblo judío ha permanecido fiel a esta consigna y que las guerras que emprendió contra sus enemigos fueron, frecuentemente, guerras de exterminación (*Deut.,* XIII, 15-17).

La historia del antiguo Israel hasta los tiempos de los Profetas fue la de un pueblo adoptado por Dios, bendecido por Él mientras se mostraba fiel, y maldecido por Él en cuanto se mostraba infiel: «Yavé te ha dicho que serás para Él un pueblo singular, como ya te lo había dicho antes, guardando todos sus mandamientos; y dándote el Altísimo, sobre todas las naciones que Él ha hecho, la superioridad en gloria, en fama y en esplendor, para que vengas a ser un pueblo santo para Yavé, tu Dios, como Él te lo ha dicho» (*Deut.,* XXVI, 18-19). Expresiones verdaderamente notables, puesto que en ellas se ve, no al dios de una nación cualquiera combatiendo por ella contra las demás naciones y los otros dioses, sino al único Dios verdadero escogiéndose libremente una nación para hacerla suya y formar con ella una sociedad de la cual quedarán excluidas las otras naciones. Así, pues, fortalecido con esta promesa, Israel ha partido a la conquista de los otros pueblos, mucho más preocupado por esclavizarlos, o incluso por destruirlos, que por hacerlos entrar con él en una comunidad religiosa, cada vez más amplia, en la que tendrían un puesto todos los adoradores del verdadero Dios.

Dios para la nación y por la nación: tal es, efectivamente, la fórmula que parece resumir más felizmente la actitud primera del pueblo judío. Los profetas de Israel, por el contrario, han predicado una religión más amplia y más comprensiva. Aunque es cierto que no han logrado hacerla triunfar completamente —quizá porque ni siquiera ellos han adquirido nunca una conciencia perfectamente clara de dicha religión—, su ideal no deja por eso de señalar un avance decisivo en el camino del universalismo religioso. Para los judíos, la dificultad no estribaba en comprender que

algún día el pueblo elegido podía ser abandonado por Dios, ya que esta amenaza pesaba sobre él desde el día mismo de su adopción; más bien, lo difícil era concebir una sociedad religiosa en la que el único vínculo fuera la común adoración del verdadero Dios y a la cual, consiguientemente, serían llamados para formar parte todos los adoradores de Yavé, cualquiera que fuese, por lo demás, la nación a la que perteneciesen. Este ideal se hallaba necesariamente ligado a la concepción judía de un Dios único y creador de todos los hombres; es, pues, natural que los principales profetas de Israel se hayan dado cuenta de dicho ideal, así como de algunas de las consecuencias que de ahí resultarían en orden a la unión religiosa del género humano.

En efecto, la ampliación de la religión nacional por los profetas no se parece en nada a aquella otra ampliación que en otras naciones llevaba consigo la adopción de divinidades astrales y, por consiguiente, universales. El culto de estas divinidades astrales seguía siendo un politeísmo y un sincretismo. Lo que caracteriza, por el contrario, al pensamiento religioso del pueblo judío, mientras fue fiel al culto de Yavé, es su irreductible oposición a todo sincretismo. El verdadero Dios no se concilia con los otros, no intenta siquiera absorberlos; simplemente, niega su existencia y los elimina. La ampliación del yavismo no ha sido, pues, efecto de su contaminación progresiva con otros cultos, sino, al contrario, de su purificación progresiva y de su profundización. A medida que era más claramente concebido, no sólo como el más poderoso de los dioses, sino como el único Dios verdadero —porque es el creador único del cielo y de la tierra—, Yavé debía negarse necesariamente a dejar su culto encerrado en los límites de una sola nación. Creador y padre de todos los hombres, y no sólo de los judíos, Yavé se consideraba, con pleno derecho, el Dios de todos los hombres y no solamente del pueblo judío. El drama que se desarrolla en la conciencia de los profetas de Israel proviene, en su integridad, de aquí. Tenían que comprender, y hasta confesar públicamente, que, en virtud de su misma naturaleza, el Dios del que Israel había recibido la revelación exclusiva no era ni podía ya seguir siendo exclusivamente el Dios de los judíos.

Es difícil poner en evidencia, con mayor claridad que lo ha hecho Isaías, el enlace entre estas ideas diversas. El Dios que ha creado el cielo y la tierra no es un Dios más entre los otros dioses, ni siquiera un soberano universal a la manera de un dios solar; es el único que merece verdaderamente el nombre de Dios. En tales condiciones, ¿cómo iba a ser Israel el único pueblo llamado a rendirle culto? Y ¿por qué iba a ser Israel el único que pretendiese salvarse por Él? «Reuníos y venid, acercaos juntamente, los sobrevivientes de las naciones. No tienen entendimiento los que llevan un ídolo de madera y ruegan a un dios incapaz de salvar. Hablad, exponed, consultaos unos a otros: ¿Quién predijo estas cosas desde mucho ha, mucho tiempo antes las anunció? ¿No soy yo, Yavé, el único, y nadie más que yo? No hay Dios justo y salvador fuera de mí; volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra. Porque yo soy Dios, y no hay

otro; por mí lo juro, sale la verdad de mi boca y es irrevocable mi palabra. Doblaráse ante mí toda rodilla, y por mí jurará toda lengua» (*Isaías*, XLV, 20-24). Sin duda, Israel no pierde aún de vista su misión de pueblo elegido; en él y por él se operará la salvación del mundo; pero, desde este momento, lo que él espera que se realice es la salvación del mundo en él.

Así el Profeta prevé, desde ahora, la conversión del pueblo etíope (*Is.*, XVIII, 7); cinco ciudades, en la tierra de Egipto, deben hablar la lengua de Caná y jurar por Yavé de los ejércitos (*Is.*, XIX, 18); se levantará un altar a Yavé en medio del país de Egipto (*Is.*, XIX, 19); Yavé se dará a conocer a Egipto, «y Egipto conocerá a Yavé; en este día harán sacrificios y ofrendas», y como un camino unirá Egipto y Asiria; Israel se juntará a estos dos pueblos «para ser una bendición en medio de la tierra»; entonces, a su vez, los bendecirá el Yavé de los ejércitos, diciendo: «Benditos sean Egipto, mi pueblo, y Asiria, obra de mis manos, e Israel, mi herencia» (*Is.*, XIX, 21-25). A partir de este momento está claro que la salvación deseada por Yavé no es la de una nación contra las otras, sino la de «todas las naciones» (*Is.*, XXV, 7). Tal es, en particular, el sentido de la historia del profeta Jonás; muchos testimonios tomados de los salmos corroboran dicha interpretación. Así lo han reconocido todos los intérpretes del Antiguo Testamento; el problema consiste, más bien, en pensar por qué el ideal universalista —tan claramente formulado por los profetas— no ha eliminado inmediatamente y reemplazado al nacionalismo religioso del antiguo Israel.

Porque es un hecho manifiesto que, aun entre sus representantes más convencidos, la aspiración a una sociedad religiosa universal no ha excluido la convicción de que esa sociedad debía formarse en torno al pueblo judío. Semejante convicción estaba abonada por razones profundas y válidas. A este pueblo se había revelado primeramente Yavé, en él había establecido su morada, y a él había confiado su ley y su culto, y la misión de propagar una y otro por toda la faz de la tierra. Además, ¿no fue en Israel donde había realizado las maravillas de su poder, multiplicado sus milagros y confundido a todas las demás naciones junto con sus falsos dioses? Nada más natural, consiguientemente, que concebir a Jerusalén como el centro del culto futuro y ver a todas las naciones reunidas en ella, alrededor del altar de Yavé, para formar, con los restos de Israel, la sociedad de los adoradores del verdadero Dios.

Ningún profeta ha expresado mejor que Isaías el doble carácter de esta sociedad. Tal como la concibe, es ya una sociedad que se prevé universal y cuyo vínculo común es de naturaleza esencialmente religiosa. «Antes de mí —dice Yavé— ningún Dios ha sido formado, y no habrá otro después de mí.» Tal es el hecho religioso del que el pueblo judío es —por su historia y su existencia misma— «testigo» viviente (*Is.*, XLIII, 9-12, y XLIV, 6-8). Por idéntica razón, todo pueblo y todo soberano que colaboren a la obra de la salvación de Israel se encuentran, por ese solo hecho, asociados a la obra de Dios como instrumentos de la voluntad divina. Así,

Ciro es el ungido de Dios, escogido por Él en interés de Jacob y de Israel, y encargado por Yavé de reedificar el templo de Jerusalén (*Is.*, XLV, 1-7). Esta ampliación de perspectiva adquiere proporciones considerables en las profecías del segundo ciclo de Isaías. Desde que aparece la enigmática figura del «Siervo de Yavé», la misión propia de Israel llega a ser, claramente, la de extender al universo entero la salvación que Dios le ha prometido: «Poco es para mí ser tú mi siervo, para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel. Yo te hago luz de las gentes para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra» (*Is.*, XLIX, 6). Sin embargo, estas palabras proféticas, en las que el Cristianismo leerá sin dificultad el anuncio del Mesías, no presagian todavía la posibilidad de una sociedad religiosa universal libre de todas las esclavitudes temporales y de todas las ataduras locales a un pueblo particular. El «Siervo de Yavé» habla sin cesar de la salvación de Israel, pero la imagen bajo la cual se la representa es la de una Jerusalén reconstruida, cuyos muros abrigan o protegen a un pueblo libre, mientras que, sobre su herencia reconquistada, las tribus de Israel apacientan sin temor rebaños prósperos a lo largo de los caminos que sus cuidados han trazado. Los hijos de Israel son entonces innumerables, y Yavé somete a este pueblo inmenso la muchedumbre de sus enemigos (*Is.*, XLIX, 8-25). Así, pues, esta Jerusalén —que San Agustín identificará más tarde con la Ciudad de Dios— no ha perdido aún, en las profecías del Antiguo Testamento, sus lazos temporales. Cuando el «Siervo de Yavé» habla del triunfo futuro de Jerusalén, todavía está pensando en la capital temporal de una Judea temporal. Todos sus hijos se reúnen a su alrededor; las riquezas del mundo entero afluyen a ella y se amontonan como ofrendas sobre los altares de Yavé; «extranjeros reedificarán tus muros, y sus reyes estarán a tu servicio». Añadamos que estas naciones y sus reyes no tendrán otra opción, «porque las naciones y los reinos que no te sirvan a ti perecerán y serán exterminados» (*Is.*, LX, 12). En resumen: aun en el segundo ciclo de Isaías, el universalismo del profeta sigue siendo, esencialmente, un judaísmo. Al ampliarse en imperalismo religioso, el nacionalismo religioso del pueblo judío se exasperaba, en vez de cambiar de naturaleza. Ante la llamada de sus profetas, Israel emprende la conquista temporal del mundo bajo la protección del único Dios, Yavé todopoderoso.

Así concebido, el ideal judío de una sociedad universal ocultaba a la vez una oposición interna y el germen de la verdad superior que más tarde permitiría deshacer esta contradicción. Por una parte, el pueblo de Israel se mostraba incapaz de disociar la idea de una sociedad universal de la de una raza, o al menos de un pueblo, cuyo triunfo último debía asegurar finalmente el orden y la paz en el mundo entero. Había conflicto entre el universalismo del fin al que se tendía y el extremado particularismo de los medios empleados para lograrlo, porque en los textos bíblicos se habla siempre de la invasión del mundo por el pueblo de Dios o de la sumisión de todo el mundo al pueblo de Dios. Cierto que la suprema visión de los profetas es la de un mundo en que reina la paz; esta-

mos, pues, situados de golpe ante un ideal social de amplitud distinta al de las ciudades griegas; pero la paz en cuestión sigue unida al triunfo temporal de una ciudad sobre las otras ciudades, como si la unificación del mundo pudiera ser obra exclusiva de una de sus partes. Por eso el mensaje de Israel no podía hacerse oir por el mundo más que desjudaizándose y poniendo al servicio de la sociedad universal que él anunciaba un medio tan universal como su fin.

Se puede decir que Israel ha presentido este medio desde el principio de su historia, y que casi lo ha poseído. En todo caso, no es ciertamente casualidad que una voz de Israel haya aportado después al mundo su revelación clara, completa, definitiva. Lo que distingüe al imperialismo de Israel de todos los imperialismos antiguos no son los medios militares o políticos de conquista a los que, como ellos, recurría, ni quizá, incluso, la naturaleza —esencialmente religiosa— de los motivos que lo inspiraban, sino más bien la naturaleza propia que distingue a estos motivos religiosos de todos los otros motivos del mismo género. En resumen, el germen fecundo del universalismo judío es el monoteísmo judío. Toda la historia que intentamos esbozar aquí —y que hoy sigue siendo de trágica actualidad— tiene su principio en la revelación, aportada al mundo por el pueblo judío, de que *no debe haber más que una sola sociedad porque no hay más que un solo Dios.* Haber sido el instrumento de esta grandiosa revelación, que es una revelación verdadera, y cuyo alcance no ha comprendido aún el mundo, es también la grandeza incomparable, única, del pueblo de Israel. Pero toda grandeza se paga, y la de Israel tiene su precio en una miseria que no es menos incomparable y menos única que esa misma grandeza. De que no deba haber sino una sola sociedad, porque no hay más que un Dios, no se sigue que no deba haber más que un solo pueblo. Israel ha confundido la misión —de la que estaba encargado como pueblo de sacerdotes— de preparar el reino de Dios para Dios, con aquella otra —de la que más tarde se creyó investido— de ser él mismo, por Dios, el reino de Dios. Todo lo trágico de la historia de Israel en el mundo encuentra en este punto su última explicación y, si se puede decir, su completa justificación teórica. Israel no ha olvidado jamás —y quizá no tenga posibilidad de olvidarlo— que de él debía nacer una sociedad realmente universal: la de los adoradores del Dios de Israel, Dios único y verdadero; pero no puede concebir dicha sociedad como un pueblo de Israel indefinidamente agrandado, sin entrar en conflicto con los pueblos que le rodean o con aquellos entre los que vive. Más aún, no puede concebirla así sin levantar anti-universalismos del pueblo o de la raza, no menos imperialistas que el suyo y que, por lo menos, se entenderán para hundirlo; porque no era posible que hubiera sitio para más de un pueblo elegido en el mundo; y si se concibe, en rigor, que otros pueblos se resignen a que su universalismo temporal se vea limitado algún día, el pueblo de Israel no puede resignarse a limitar el suyo sin renegar de su esencia al mismo tiempo que de su misión. El pueblo judío hubiera podido universalizarse como pueblo si hubiese seguido siendo, como en sus orígenes, un pueblo de

sacerdotes cuyo universalismo fuera el de sacerdotes encargados de universalizar el culto del verdadero Dios. Al conferir a la tribu de Leví el privilegio del sacerdocio, las otras tribus perdían el derecho a identificar la historia temporal de su pueblo con la de la sociedad espiritual de los adoradores del verdadero Dios. A partir de este momento, el pueblo de Israel se hallaba ante un dilema: o bien integrarse, como un pueblo más, en la sociedad verdaderamente universal que Cristo iba a fundar en el mundo, o bien obstinarse en la tarea de ensanchar hasta los límites de la humanidad un grupo étnico particular. Pero la posibilidad misma de esta elección presuponía la revelación de un orden de fines trascendentes a los de la naturaleza y el mundo, comunes, por consiguiente, a todos los tiempos y a todos los pueblos, y libres de toda vinculación a algún grupo étnico particular. Tal debía ser la revelación cristiana; con ella y por ella sola iba, por fin, a hacerse claramente concebible el ideal de una sociedad verdaderamente universal, que comenzaría a realizarse por la Iglesia.

La filosofía griega apenas podía engendrar un movimiento semejante. Platón jamás se había planteado problemas que desbordasen el marco de la Ciudad, y la distinción aristotélica del género humano en «griegos» y «bárbaros» se oponía directamente a la idea de una sociedad religiosa única abierta a todos los hombres. La ciudad antigua, inseparable de sus dioses locales y de su culto, y el Imperio romano, que no pasaba de ser una ciudad progresivamente ensanchada bajo la protección de los dioses de Roma, no contrariaban menos directamente su nacimiento. Los dos únicos universalismos que se pueden descubrir, fuera del pueblo judío, son el de Alejandro Magno y el de los estoicos, pero uno y otro se diferenciaban específicamente del universalismo cristiano.

El estoicismo representa indudablemente una ruptura del marco estrecho de la ciudad antigua, tal como se afirma en Tucídides (II, 34-36) y como se define en la *Política* de Aristóteles: «No debemos considerar a ningún ciudadano como perteneciendo a sí mismo, sino a todos como perteneciendo al Estado» (1337 a, 28-29). Según lo concibe Séneca, el sabio estoico se considera, por el contrario, ciudadano de una ciudad común a los dioses y a los hombres, sujeta a leyes fijas y eternas, y que no es otra que el universo *(Ad Marciam,* 18, 1). ¿Que alguien pierde sus derechos de ciudadano? Que ejerza, entonces, los derechos del hombre, porque su patria no se ciñe a los muros de una ciudad, sino que es el mundo: *patriamque nobis mundum professi sumus (De tranq. vitae,* 4, 4). Nada más claro; y, desde el himno de Cleanto hasta los *Pensamientos* de Marco Aurelio, sería fácil multiplicar los textos. Observemos, no obstante, que la ciudad griega no ha perdido sus caracteres distintivos al ampliarse a los límites del universo. Igual que la «querida ciudad de Cecrops», la «querida ciudad de Zeus» no es una sociedad que deba construirse o mantenerse por el libre consentimiento de sus miembros. El universo estoico sólo es una ciudad en sentido metafórico, porque es un hecho físico, a saber, el todo mismo, dado tal como es y en el que todas las partes están ligadas por la ley, a la

vez natural y divina, de la unidad de pensamiento, armonía o solidaridad que las reúne *(homonoia).* Esta armonía existe y es la que hace del universo una sola ciudad, pero nuestra voluntad en nada contribuye a dicha armonía y todo lo que la filosofía puede hacer es enseñarnos a conocer que somos, de hecho, ciudadanos de una ciudad que no hemos de construir y de la que somos miembros, sepámoslo o no. Si nos atenemos a los testimonios de Plutarco, de Arriano y de Estrabón, Alejandro Magno no habría hecho más que apropiarse esta idea estoica en provecho de su imperialismo militar. Más perspicaz que su maestro Aristóteles, Alejandro no dividía a los hombres en «griegos» y «bárbaros», sino en buenos y malos, y creía que su misión era la de reconciliar el mundo mezclando las vidas y las costumbres humanas como en una copa de amor, tratando a los buenos como a sus semejantes y a los malos como a extraños; porque juzgaba que los buenos eran los verdaderos griegos y los malos los auténticos bárbaros. En pocas palabras —dice Plutarco—, unir a todos los hombres en un solo pueblo para la paz y la concordia bajo un Dios, padre común de todos los hombres: tal era su ideal *(De fortitud. Alex,* I, 8; *Vida de Alej.,* 27). Por eso, no sin razón, Augusto, al llegar a Emperador, puso sobre su sello la efigie de Alejandro; pero en esto se ve también cuán lejos estamos no sólo del Cristianismo, sino de Isaías. Igual que Alejandro había llegado a ser dios de Egipto, así Augusto tuvo sus altares: en Roma para los romanos, en Lyón para los galos, en Colonia para los germanos. El mismo Virgilio es testigo de este culto: *O Meliboee!, deus nobis haec otia fecit. Namque erit ille mihi semper deus... (Buc.,* I, 6-8). Sin desconocer las posibilidades futuras que se encerraban en tales imperialismos militares, se debe establecer distinción específica entre esas empresas de dominio del mundo por la fuerza —aun cuando utilicen ideas elevadas— y el ideal de una sociedad verdadera y verdaderamente universal, fundada sobre el acuerdo libre de las inteligencias y de las voluntades.

En virtud de su carta fundacional, esta sociedad se apoyaba sobre la fe en Jesucristo y sobre el rito del bautismo *(Marc.,* XVI, 16); abierta a todas las naciones por la predicación universal del Evangelio *(Mat.,* XXVIII, 19; *Marc.,* XVI, 15), quedaba constituida, desde su origen, como Iglesia *(Mat.,* XVI, 18) y anunciaba un reino que no es de este mundo. La discusión que se levantó más tarde entre Pedro y Pablo y la distinción persistente entre la Iglesia de la Sinagoga y la Iglesia de los Gentiles demuestran claramente cuánto trabajo costó al espíritu judío aceptar esta súbita ampliación de perspectiva *(Gálatas,* II, 8); pero, gracias al apostolado de San Pablo, la noción cristiana de una sociedad verdaderamente católica triunfó de manera definitiva. Desde este momento, el privilegio religioso del pueblo judío se redujo al de haber sido escogido por Dios como testigo *(Romanos,* III, 1-2) y la condición de la salvación se hizo la misma para todos: no ya la observancia de la Ley, sino la justicia de la fe *(Rom.,* IV, 13-17; IX, 6-13).

Tal era, pues, el «misterio» que San Pablo tenía la misión de anunciar (*Efesios*, III, 8): «que los gentiles son herederos con los judíos, y miembros del mismo cuerpo, y que participan de la promesa de Dios por Jesucristo mediante el Evangelio» (*Efes.*, III, 6-7): no hay distinción entre judío y gentil, porque el mismo Cristo es el Señor de todos (*Rom.*, X, 12). «No hay ya judío o griego; no hay siervo o libre; no hay varón o hembra, porque todos sois una persona en Cristo Jesús» (*Gálat.*, III, 26-28). Al hacer a todos los fieles —y la fe se ofrece a todos— miembros de un mismo cuerpo místico, esta doctrina fijaba, de una vez para siempre, la naturaleza de la nueva sociedad... No una sociedad nacional, puesto que el Evangelio era predicado a todas las naciones; ni una sociedad internacional, ya que en adelante no habría para ella griego ni judío, y hacía abstracción de todas las naciones; ni tampoco una sociedad supranacional, porque no se establecía, por encima de los pueblos, en el orden en que éstos se encuentran; en una palabra, conforme a las enseñanzas del Evangelio, el nuevo reino no era de este mundo: vivir en él era vivir en los cielos. Los estoicos eran cosmopolitas en el sentido estricto del término, es decir, ciudadanos del «cosmos»; los cristianos serán más bien «uranopolitas»: *Conversatio (politeuma) autem nostra est in coelis (Filip.*, III, 20).

El Imperio Romano había absorbido demasiado brevemente a demasiados pueblos diversos para haber tenido tiempo de asimilarlos. Los vínculos, ya muy débiles, que unían a Roma con muchos de los que vivían dentro del Imperio, se deshicieron completamente cuando, al hacerse cristianos, se vieron excluidos por los emperadores mismos, puestos fuera de la ley y duramente perseguidos. Convertidos en apátridas de hecho, lo fueron también de corazón, según atestiguan el *Apocalipsis*, en el que la Gran Babilonia que sostiene la Bestia de las siete cabezas parece simbolizar a Roma (*Apoc.*, XVIII-XIX), y los *Carmina Sibyllina* (III, 356-362; V, 227 y sigs.), que anuncian la completa destrucción de Roma y de Italia en castigo de sus crímenes. *Nobis nulla magis res aliena est quam publica*, escribe tranquilamente Tertuliano en su *Apologeticum*, 38, y añade: *Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum.* Los emperadores romanos no han sido los únicos en advertirlo e inquietarse. El *Discurso verdadero* de Celso señalaba claramente con qué desintegración amenazaba al Imperio el intemporalismo de los cristianos y, reprochándoles que se desinteresasen de los asuntos públicos, requería su colaboración. Si Celso resulta sospechoso de haber exagerado algo este reproche, la respuesta de Orígenes bastaría para justificarlo, porque, según parece, la acusación de aquél dejó a éste completamente indiferente. ¿Por qué habían de ocuparse los cristianos del imperio? Tienen sus iglesias, cada una de las cuales está organizada como una patria (*systema patridos*) y reclama primordialmente sus cuidados.

El testigo más aleccionador de semejante estado de espíritu —en forma, por otra parte, mucho más moderada— es el desconocido autor de la *Carta a Diognetes*. Se han atribuido a este escrito las fechas más distintas, hasta el siglo XVI; pero, generalmente, hoy se está de acuerdo para situarlo

en el siglo II, poco después de la obra de Justino. Se ve ya (cap. V-VI) expresada la idea —que muy pronto llegará a ser fundamental en San Agustín— de un Reino de los Cielos interior a las patrias terrestres y que las vivificará desde dentro, en vez de suprimirlas: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por la tierra que habitan, ni por su idioma, ni por sus costumbres. Tampoco habitan en ciudades que les sean privativas, ni emplean un dialecto particular, ni viven de una manera extraordinaria. Porque ni la reflexión ni la perspicacia de los sabios han descubierto las doctrinas que siguen, ni ellos se proclaman, como hacen algunos, partidarios de un dogma humano. Habitan ciudades griegas o ciudades bárbaras, según les ha caído en suerte; se adaptan a sus costumbres exteriores en el alimento, el vestido y en todo lo que concierne a la vida, mas no por ello dejan de manifestar lo que hay de maravilloso y paradójico en la constitución de esa sociedad que forman. Porque habitan sus propias patrias, pero como si fueran allí huéspedes; participan en todo, como ciudadanos, y permanecen aparte de todo, como extranjeros. Toda patria extranjera les sirve de patria y toda patria les es extraña... En pocas palabras: los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo. El alma está difundida por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos están desparramados por todas las ciudades del mundo. El alma habita en el cuerpo y, a pesar de eso, no es del cuerpo; de igual manera, los cristianos habitan el mundo y, sin embargo, no son del mundo.» Así, colocada desde sus comienzos en un Imperio que la rechaza, la Iglesia se ha como atrincherado en su espiritualidad esencial, reivindicando únicamente las funciones de un alma que vivificase el cuerpo del Estado.

La situación de los cristianos en el Imperio cambió por completo a partir de la conversión de Constantino. Cualesquiera que fuesen los motivos que la inspiraron —los historiadores los discuten todavía—, produjo el efecto de transformar a los miembros de la jerarquía eclesiástica en otros tantos personajes cuya influencia se hizo muy pronto considerable y a veces preponderante en el Estado. Como cristiano, el mismo Emperador les estaba sometido, y así se demostró por la manera como San Ambrosio reprendió a Teodosio después de la matanza de Tesalónica, en 390. Desde este momento los obispos dan a entender claramente que el Imperio tiene su suerte ligada a la de la Iglesia, y que la fidelidad al uno se identifica con la fidelidad a la otra. Ambrosio habla de la Iglesia como de la cabeza del mundo romano: *totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam (Epist.*, XI, 4), y declara que, porque Dios mismo lo ha querido así en justicia, allí donde la herejía arriana ha roto la fe en Dios, la fe en el Imperio ha sido igualmente rota: *ut ibi primum fides romano Imperio frangeretur ubi fracta est Deo (De fide*, II, 16). Es también el momento en que, en un pasaje justamente famoso de su poema *Contra Símaco* (II 578-636), el poeta Prudencio presenta la dominación de Roma como providencialmente querida por Dios para unir los pueblos bajo una sola ley, esperando que Cristo realice su unión en una misma fe:

En ades, Omnipotens, concordibus influe terris!
Jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu
Pax et Roma tenent.

Este primer sueño, al que debían seguir otros varios parecidos, acabó pronto como debían acabar todos. La Iglesia no cuenta ya los Imperios caídos bajo ella. En el 410, al mando de Alarico, los godos invadieron y saquearon Roma. Nos resulta difícil imaginar el alcance de esta catástrofe, porque lo era para el Imperio, pero podía serlo también para la Iglesia. Desde la conversión de Constantino, los paganos no habían cesado de predecir que el abandono de los dioses de Roma sería su ruina; los cristianos habían sostenido, por el contrario, que la prosperidad del Imperio estaba, en adelante, estrechamente unida a la de la Iglesia, y he aquí que el Imperio estaba en ruinas. ¡Qué triunfo para la tesis pagana! Todas las objeciones anticristianas sacaban de ahí una fuerza nueva. Para hacerles frente, Agustín puso manos a la obra en 413: «Entretanto, invadida por los godos bajo el mando de su rey Alarico, Roma ha sido tomada y arruinada. Los adoradores de los falsos dioses, a quienes llamamos paganos, acusando a la religión cristiana de esta ruina, comenzaron a deshacerse en quejas más amargas y en invectivas más violentas que de costumbre contra el verdadero Dios. Así, el celo ardiente por la casa del Señor me hizo tomar la pluma para combatir sus blasfemias o sus errores; emprendí la obra de la *Ciudad de Dios*» (*Retractaciones*, II, 43). Obra de inmenso alcance por su influencia en el pensamiento cristiano, puesto que todo el pensamiento político de la Edad Media se inspirará en ella.

La Ciudad de que habla Agustín está claramente definida desde el principio de la obra. Dios es su fundador y su rey: ella vive, aquí abajo, de la fe: *ex fide vivens;* peregrina entre los impíos: *inter impios peregrinatur;* el término de su peregrinación es el cielo: *in stabilitate sedis aeternae.* Se trata, pues, de la historia de una sociedad sobrenatural en su origen y en su esencia, la *Civitas Dei*, provisionalmente confundida con aquella otra sociedad que no vive de la fe, la *civitas terrena.* Los cristianos forman parte necesariamente de una y otra ciudad. No sólo son miembros del Estado, sino que su religión les impone el deber de comportarse en él como ciudadanos irreprochables; la única diferencia es ésta: aquello que los miembros de la sola ciudad terrena hacen —cuando lo hacen— por piedad para con su país, los cristianos lo hacen por piedad para con Dios. Esa diferencia de motivos no impide, pues, la concordancia, de hecho, en la práctica de las virtudes. Los paganos tienen una cierta probidad natural (*quamdam sui generis probitatem*), que originó en otro tiempo la grandeza de Roma; y como las virtudes sobrenaturales de los cristianos les imponen los mismos deberes hacia el Estado, no hay razón para que las dos ciudades no puedan armonizarse. Tal es, incluso, el sentido providencial de la grandeza de Roma: «Mediante la inmensa prosperidad y el esplendor del Imperio Romano, Dios ha mostrado lo que podían las virtudes civiles, aun sin la verdadera religión, para hacer comprender que, al añadirse ésta,

los hombres se harían ciudadanos de una Ciudad distinta, cuyo rey es Verdad, cuya ley es Caridad y cuya medida es Eternidad.»

Considerada en su fin, la Ciudad de Dios debe conducir a los hombres hacia esa felicidad que todos buscan y que la ciudad celeste es incapaz de proporcionarles. Que la ciudad terrena sea incapaz de ello lo confiesan sus mismos doctores, que son los filósofos. Han buscado por todas partes la sabiduría que había de hacer feliz al hombre, pero no la han encontrado, porque sólo han intentado buscarla con ayuda de la razón: *quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt* (XVIII, 41). La ciudad de Dios procede, por el contrario, con seguridad, ya que se apoya en la autoridad de Dios para conducir a los hombres a la felicidad. Basta comparar estas dos sabidurías para advertir la diferencia que entre ellas existe. Los paganos admitían 288 posibles soluciones racionales al problema moral; la Iglesia no reconoce más que una, formulada por un pequeño número de autores sagrados, que dicen todos lo mismo. Así, por una parte, muchos filósofos cuyos discípulos se diluyen en sectas minúsculas; por otra, pocos escritores sagrados, todos de acuerdo, y una multitud inmensa que les sigue.

Esta diferencia fundamental explica que la actitud de la Iglesia con respecto a la sabiduría no sea la del estado pagano. En principio, este último se desinteresa de lo que enseñan los filósofos. Jamás se ha visto que el estado pagano asuma la protección de una secta filosófica y prohiba la existencia de las otras. Por eso el nombre místico de la ciudad terrestre es Babilonia, que quiere decir confusión. En ella se enseña la verdad junto con la falsedad, y poco importa al diablo —su rey— cuál sea el error que triunfe, ya que todos conducen igualmente a la impiedad. El pueblo de Dios nunca ha conocido semejante licencia, porque sus filósofos y sus sabios son los profetas, que hablan en nombre de la sabiduría de Dios. Cuanto de verdad dicen los filósofos, lo han dicho los profetas, y exento de todo error: un Dios único, creador y providente, que impone el culto de virtudes tales como el amor a la patria, la fidelidad en la amistad y la práctica de buenas obras, pero que nos enseña, además, el fin al que deben dirigirse todas esas virtudes y de qué manera se las debe dirigir a él. Guardiana de este depósito, la Iglesia ha de mantener su unidad por medio de la autoridad que se le ha comunicado para la felicidad de los hombres. De aquí esos fenómenos, desconocidos por los antiguos, de la herejía y el hereje. Lo que, en la ciudad terrena, no pasa de ser una opinión libre, se convierte, en la Ciudad de Dios, en ruptura del vínculo doctrinal que constituye su unidad y, por consiguiente, del lazo social que asegura su existencia. Por tanto, no se le puede pedir que tolere estas cosas: *quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei, sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes* (XVIII, 51). El magisterio divino que ejerce la Iglesia tiene por fin mantener la unidad de la sabiduría revelada, que es la Ley constitutiva de la Ciudad de Dios.

Así, pues, Agustín ha legado a la Edad Media la idea de una sociedad religiosa de esencia cultural, compuesta por todos los que deben gozar un día de la visión de Dios y que ya se dirigen a este fin, iluminados por la fe, bajo la dirección de la Iglesia. La han distinguido también del conjunto de los estados, considerados en cuanto únicamente se proponen la felicidad terrena del hombre, obtenida por los medios temporales que prescribe la sola razón. Esta oposición de esencias no excluye la cohabitación, ni incluso la colaboración de las dos ciudades. Agustín ha conocido a emperadores cristianos y advierte que, bien mirado todo, no han tenido menos éxito que los otros. Los males de Roma significan simplemente que el bien no es de este mundo, ni siquiera para los cristianos. Por lo menos una vez, Agustín avisa al Emperador que tiene el deber de trabajar por la expansión de la Iglesia, pero no se advierte ya que confíe firmemente en el Imperio —como hacía Prudencio— para asegurar el triunfo de la Iglesia. Seguramente, también para él, la Ciudad de Dios está dispuesta a bajar nuevamente del cielo a la tierra y reemprender, por medio de la Iglesia, la dirección del Imperio y del mundo; pero, por el momento, la caída de Roma más bien acaba de invitarla a remontarse de la tierra al cielo, de donde había descendido una vez. Consiguientemente, la expresión «agustinismo político» puede significar tres cosas diferentes: el principio mismo de una sociedad sobrenatural fundada en la sabiduría cristiana, y esencialmente distinta del Estado, pero compatible con él; las consecuencias prácticas que de esos principios sacó el mismo Agustín, bajo la impresión de la caída de Roma; las consecuencias prácticas que de dichos principios extrajeron después otros pensadores cristianos, en circunstancias políticas diferentes. Personalmente, Agustín se representó la situación política de los cristianos de manera muy parecida a la que describe *La Carta a Diognetes.* Vio la Ciudad de Dios continuando su peregrinación a través de la Ciudad terrestre, y reclutando en ésta miembros de toda condición, de toda nacionalidad y toda lengua, que *utilizan* la relativa paz de la Ciudad terrestre para *gozar* un día de la paz suprema de la Ciudad de Dios. Pero los mismos principios que él había sentado podían justificar muchas otras pretensiones de la Ciudad de Dios, y un día sería necesario invocarlo para legitimar el *derecho de arbitrio* que la Iglesia tenía en los asuntos del Imperio. Se producirá entonces este hecho nuevo: la jerarquía de la Iglesia ejerce la autoridad de Ambrosio en nombre de los principios de Agustín.

La Ciudad de Dios trascendía tanto su propio tema, que el mismo Agustín temía haber olvidado un poco su propósito a lo largo de la composición. De aquí que pidiera a un sacerdote español, que se había refugiado en África huyendo de la persecución de los godos, Paulo Orosio, que escribiera la historia de todos los avatares sufridos en la antigüedad por los pueblos paganos. Orosio acogió favorablemente esta sugerencia y emprendió la tarea de demostrar que todos los «extranjeros de la Ciudad de Dios», aquellos a quienes se llama *gentiles* o *paganos* porque viven en

las aldeas *(pagi)*, en otros tiempos sufrieron desgracias, no sólo tan graves como aquellas de las que se lamentaban en el 410, sino tanto más crueles cuanto más alejados estaban de la verdadera religión. Nunca se escribió con mayor claridad una historia a fin de demostrar una tesis, y la de Orosio podría muy bien titularse «Crímenes y castigos». Sin embargo, en esta teología de la historia encontramos ciertos rasgos que merecen ser señalados.

Ante todo, la idea dominante que une las partes de la obra: *De regnorum mutatione Dei Providentia facta.* Todo poder viene de Dios, y en primer lugar el de los reyes, del cual nacen todos los otros. Así, pues, Dios ha dispuesto libremente la sucesión de los grandes imperios que han existido desde el comienzo de los tiempos: Babilónico, Macedonio, Africano, Romano (II, 1). Orosio narra esta sucesión de hechos como un espectador interesado, pero también con el desprendimiento de un cristiano que, dominando la situación, puede hacer justicia a todos. Por ejemplo, deplora la muerte del virtuoso Alejandro y la ruina de su Imperio. Se le dirá, quizá: «se trata de enemigos del mundo romano *(Isti hostes Romaniae sunt)*»; a lo que Orosio responde que, de la misma manera que ha juzgado las conquistas de Alejandro, ha juzgado las de Roma, cuando sus soldados llevaban la guerra a pueblos tranquilos y desconocidos. Observemos, no obstante, que la misma Roma se aprovecha de la teoría que se trata de establecer. Después de probar que los pueblos paganos fueron tanto más desgraciados cuanto más paganos, Orosio debía demostrar que, a pesar de los desastres recientemente sufridos, el Imperio romano más bien resultó beneficiado al hacerse cristiano. Después de la venida de Cristo, el Imperio ha conquistado su gran unidad, aunque «lo que arrancaba a los nuestros por las armas para sus afanes de lujo, hoy Roma lo comparte con nosotros por el uso común de la cosa pública». Quizá los romanos fueron en otro tiempo más duros para con los bárbaros que éstos lo son para con ellos, pero en la unidad romana se encuentra al menos esta ventaja: que si en una parte del Imperio se vive oprimido, es posible refugiarse en otra, sin perder por esto la patria. Tal es el caso de Orosio, español refugiado en África: *ad Christianos et Romanos, Romanus et Christianus accedo.* Esta unidad del Imperio, en todas las partes del cual reinan iguales leyes sometidas al mismo Dios, transforma, para el cristiano, al mundo civilizado en una única patria o, con mayor precisión, en una *quasi patria, quia quae vera est, et illa quam amo patria, in terra penitus non est.* De lo que concluye Orosio: *Haec sunt nostrorum temporum bona.* Bienes relativos y sentimientos mezclados, como hemos visto, puesto que Orosio recoge los temas de todos sus predecesores. Con Prudencio, considera que Dios ha predestinado al Imperio para preparar la paz del mundo y ponerlo así a disposición de Cristo (VII, 1); con Agustín, cree que el Imperio ha sido castigado por sus faltas; lo que añade por propia opinión es que, por lo demás, se ha exagerado lo trágico de los últimos acontecimientos. Después de todo, Alarico es un cristiano que protegió incluso las iglesias durante el saqueo de Roma. Si murieron cris-

tianos, fueron al cielo un poco antes; si hubo paganos cuya vida no sufrió daño, tardarán un poco más en ir al infierno, pero allí irán de todas maneras. Por tanto, lo prudente es inclinarse ante la voluntad de Dios. Este vasto cuadro de la sucesión providencial de los imperios permanecerá ante los ojos de los historiadores medievales y, aun en el siglo XVII, el Bossuet del *Discours sur l'histoire universelle* continuará el pensamiento de Orosio, quizá más que el de Agustín.

Las Historias de Orosio llegan hasta el año 418. En esta fecha todavía no se barrunta la doctrina que, aplicando los principios establecidos por la *Ciudad de Dios,* conducirá progresivamente a la «teocracia pontificia» de la Edad Media. Gelasio, Papa de 492 a 496, hace notar que el Emperador es hijo de la Iglesia, no su jefe; pero el poder temporal y el poder espiritual son distintos para Gelasio, puesto que, aunque los dos reciben su autoridad de Dios, sólo dependen de El en su esfera propia. De esta manera, el rey está sometido al obispo en el orden espiritual, como el obispo lo está al rey en el orden temporal. El dualismo de Gelasio I no deja de tener relación con la doctrina que Dante sostendrá en su *Monarquía;* los dos poderes están coordinados para el mismo fin último, y no existe aquí problema de una autoridad temporal directa o indirecta del Papa sobre el Emperador. Para que se sostenga esta última tesis, antes será necesario que la Ciudad de Dios se identifique prácticamente con la Iglesia, como, por otra parte, invitaba a hacer el mismo Agustín: *Civitas Dei quae est sancta Ecclesia* (VIII, 24); *Civitas Dei, hoc est eius Ecclesia* (XIII, 16); *Christus et eius Ecclesia quae Civitas Dei est* (XVI, 24). Pero será preciso, además, que lo temporal se conciba como incorporado a lo espiritual, el Estado a la Iglesia. A partir de este momento, la Iglesia podrá reivindicar sus derechos sobre lo temporal, porque la Sabiduría cristiana, de la que es poseedora, le concede autoridad para conducir a las naciones, y al mismo Emperador, hacia el fin supremo que Dios le ha destinado. Nada permite creer que Agustín haya podido prever semejante evolución, pero ésta no hubiese sido posible sin la nueva noción del cuerpo social que él había desarrollado, y que, precisamente, sólo consistía en extender a las sociedades temporales los principios constitutivos de la Iglesia. Porque es cierto (A. J. Carlyle) que los Padres de la Iglesia, y sobre todo Agustín, han tomado de Séneca (*Epist.*, XIV, 2) y de Cicerón (*De legibus*, I, 10, 12) ciertas nociones importantes relativas al origen del Estado, a su naturaleza y a la universalidad del Derecho; pero no se puede sostener «que los Padres no hayan tenido ninguna concepción característicamente cristiana del origen de la sociedad». Antes al contrario, difícilmente se encontraría en la antigüedad la idea de una sociedad fundada por Dios mismo con objeto de asociar a los hombres a su propia beatitud, definida por la común aceptación de una misma verdad y unida por el común amor a un mismo bien. Las definiciones antiguas de la sociedad sufrían una radical transmutación de valor desde el momento en que su origen se relacionaba con el orden providencial querido por un Dios creador del mundo; y esta primera transmutación preparaba otra: la integración de las sociedades

temporales particulares en la sociedad universal de la Iglesia, que la Edad Media intentará realizar en nombre de la universalidad de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

ORÍGENES DEL PROBLEMA: M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. Jésus-Christ à 200 apr. Jésus-Christ)*, París, Gabalda, 1909.—A. CAUSSE, *Israël et la vision de l'humanité*, Estrasburgo, 1924.—A. LODS, *Israël des origines au milieu du VIIIᵉ siècle*, París, 1932; *Des prophètes à Jésus. Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, París, 1935.—A. PINAUD, *La paix legs d'Israël*, Société commerciale d'éditions et de librairie, París, 1932 (hay que tener cuidado con la confusión, de que adolece este libro, entre universalismo y pacifismo).—E. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Londres, Methuen, 1917 (refundición de la primera parte de *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, 1906).—WILLAMOWITZ-MOELLENDORF, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, en Paul HINNEBERG, *Die Kultur der Gegenwart*, Teil. II, Abt. IV. 1.—W. W. TARN, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, en *Proceedings of the British Academy*, vol. XIX.

CONJUNTO DEL PROBLEMA: J. T. MC NEILL, *Christian Hope for World Society*, Willett, Clark and C.º, Nueva York y Chicago, 1937.—F. J. C. HEARNSHAW, *The Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers*, G. S. Harrap, Londres, 1923 [colección de estudios, por diversos autores, sobre el pensamiento político de la Edad Media (E. Baker), San Agustín (A. J. Carlyle), Juan de Salisbury (E. F. Jacob), Santo Tomás de Aquino (F. Aveling), Dante (E. Sharwood Smith), Pedro de Bois (E. Power), Marsilio de Padua (J. W. Allen), J. Wicklef (F. J. C. Hearnshaw)].—A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.*, 2 vol., 4.ª ed., 1924.—P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, París, 1934.—H. LECLERCQ, *Église et État*, art. en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. IV, col. 2255-2256.

LA «CIUDAD DE DIOS»: R. W. y A. J. CARLYLE, *A History of Medieval Political Theory in the West*, t. I, Londres, 1903.—J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Friburgo de Br., Herder, 2.ª ed., 1929; t. II, pp. 410-416 (bibliografía, en la p. 411, nota 1).—H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zur Augustinus De Civitate Dei...*, Leipzig, J. C. Hinrich, 1911.—H. COMBES, *La doctrine politique de saint Augustin*, París, Plon, 1927; especialmente, capítulo VI: *Les rapports de l'Église et de l'État.*

AGUSTINISMO POLÍTICO: H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, París, J. Vrin, 1934; *Sur la formation de la Théocratie pontificale*, en *Mélanges Ferd. Lot*, París, E. Champion, 1925.—R. HULL, *Medieval Theories of Papacy*, Londres, 1934.

PAULO OROSIO: P. OROSII, *Historiarum libri septem*, en MIGNE, *P. L.*, t. XXXI, col. 663-1174.

V. LA CULTURA PATRÍSTICA LATINA

La patrística latina difiere notablemente de la patrística griega y su diferencia expresa la de las dos culturas de las que derivan. En la literatura latina, la metafísica nunca ha pasado de ser un objeto de importación; pero Roma ha producido excelentes moralistas, entre los cuales hay que contar a sus oradores y a sus historiadores. La importancia de este hecho es considerable para quien quiera comprender los orígenes de la cultura europea en la alta Edad Media, porque dicha cultura procede de la literatura latina. Cierto que ésta se hallaba ampliamente abierta a las influencias griegas, de las que se había aprovechado mucho. La influencia

ejercida sobre San Ambrosio por Orígenes, por Plotino sobre San Agustín, por Platón y Aristóteles sobre Boecio, debía tener una larga resonancia en el pensamiento de la Edad Media, pero ésta, al principio, sólo tuvo contacto directo con la cultura latina, y éste ha sido uno de los factores decisivos de su destino.

La expresión más clara del ideal dominante de esta cultura se encuentra en las obras de Cicerón. Para él, el hombre sólo se distingue de los animales por el lenguaje; es un animal hablante. De aquí se sigue inmediatamente que, cuanto mejor se habla, se es mejor hombre. Por eso la elocuencia es, a sus ojos, el arte supremo; y no solamente un arte, sino una virtud. Como él mismo ha dicho en el *De inventione rethorica* y en el *De oratore*, la elocuencia es la virtud por la que un hombre aventaja a los otros hombres, ya que constituye la superioridad del hombre mismo sobre los otros animales. Así, pues, quien cultiva la elocuencia cultiva su propia humanidad. El beneficio de esta cultura es la *politior humanitas;* y esta cultura consiste en las *humaniores litterae,* así llamadas porque hacen al hombre más hombre a medida que lo hacen más elocuente.

Pero ¿cómo hay que entender la elocuencia? Desde el *De inventione rethorica,* pero con más vigor aún en el *De oratore,* Cicerón ha denunciado el error de los que piensan enseñar o adquirir la elocuencia aprendiendo la retórica. Él mismo era demasiado artista para ignorar que las reglas nacen del arte y nunca a la inversa; pero, a la vez que se oponía a los puros retóricos, denunciaba con vigor a los especialistas del pensamiento puro y de la especulación. En un pasaje muy curioso del *De oratore,* Cicerón ha expuesto la historia de la cultura humana tal como la imaginaba. Al principio, grandes jefes de pueblos —tales Licurgo o Solón—, cuya elocuencia no es más que una sabiduría que se expresa en público para el bien de la ciudad. Más tarde aparecen algunos hombres que, seducidos por el encanto de la sabiduría, deciden dedicarse exclusivamente a su estudio. El jefe y como el patriarca de estos desertores de la ciudad es Sócrates, responsable del divorcio entre la sabiduría y la elocuencia. Divorcio fatal para las dos, en verdad, puesto que ha conducido progresivamente al estado de cosas que Cicerón deplora; una elocuencia que no es más que retórica, porque no tiene nada que decir, y una sabiduría sin eficacia, porque ha olvidado el hablar. Consiguientemente, en lo sucesivo es necesario volver a enseñar a hablar a los filósofos o, lo que viene a ser lo mismo, volver a enseñar a los oradores a pensar. Un orador instruido es al mismo tiempo elocuente y filósofo, y lo uno a causa de lo otro. Por tanto, ya que se puede ser filósofo sin ser elocuente —aunque en manera alguna es posible ser elocuente sin ser filósofo—, el ideal humano que es necesario perseguir es el del *doctus orator:* el orador instruido *(De oratore,* III, 142, 3).

¿En qué debe estar instruido? El lenguaje humano hace posibles las sociedades humanas y, como la palabra las funda, ella las dirige. Todo

Jefe de Estado es orador; debe, pues, estar instruido primeramente en todas las artes no serviles y dignas de un hombre libre (*artes liberales* = = *artes libero dignae*). En el *De oratore* (I, 8-12), Cicerón menciona la gramática (o estudio de las letras), las matemáticas, la música, la retórica y la filosofía. En el mismo diálogo (I, 187 y III, 127), especifica que las matemáticas incluyen la música y la geometría. Obtenemos así la lista de las siete artes liberales de la Edad Media. Pero conviene advertir que todo plan romano de educación comprendía elementos de dos clases: las artes liberales comunes a todo hombre cultivado, que acabamos de enumerar y, además, ciertos conocimientos de naturaleza variable, según el fin particular que cada educador se proponía. En sus *Disciplinae*, Varrón añade a las siete artes ya nombradas la medicina y la arquitectura. Vitrubio aún enumera otras; pero el fin que perseguía Vitrubio era formar arquitectos, mientras que Cicerón pretendía formar jefes capaces de gobernar bien la Ciudad. Por eso ha añadido a este primer fondo de conocimientos todos los que corresponden al abogado y al orador político. Desgraciadamente —como sabía por experiencia—, el abogado y el político tienen que hablar de todo. No se habla con elocuencia de aquello que no se conoce; mas no es posible saberlo todo. El deseo de escapar a este dilema ha llevado a Cicerón a sostener que el hombre elocuente es aquel que puede aprender rápidamente cualquier cosa (por otra parte, lo que no se puede aprender rápidamente jamás se sabrá) y hablar en seguida de ella con más arte y abundancia que los mismos especialistas. Así, pues, el orador necesita indispensablemente una cultura general —añadida a la de las artes liberales— que le permita salir airoso de este extraordinario esfuerzo. Puesto que se trata de formar jefes, el futuro orador deberá poseer, ante todo, la ciencia del Derecho, que será su técnica propia y, además, una masa de conocimientos diversos, tales como la filosofía (dialéctica y ciencia de las costumbres), la historia, la literatura y, en resumen, toda esa *eruditio* que constituye el bagaje de un espíritu cultivado.

Este ideal entrañaba, pues, dos elementos distintos, de los que se puede decir que uno quedará fijo, mientras que el otro será móvil. Las siete artes liberales persistirán a través de toda la historia de la cultura occidental, como las señales propias de la civilización latina; pero persistirán porque será posible adaptarlas indefinidamente a nuevos fines. Después del triunfo de Julio César, el mismo Cicerón había tenido que constatar que, bajo una dictadura militar, no hay lugar más que para un solo orador. Reducida al silencio, su propia elocuencia se encontraba sin empleo; ésta es, por lo demás, la razón de que, desde entonces, esa elocuencia se haya vertido, en forma de elocuencia escrita, en sus obras filosóficas. La filosofía le daba de qué hablar. Cuando Quintiliano publicó su *Institutio oratoria (La formación del orador)*, entre el 93 y el 95 de la Era Cristiana, también reclamó vivamente, por su parte, la alianza entre la elocuencia y la filosofía, pero con otro fin que Cicerón. Su propio ideal era formar hombres de bien que supieran hablar: *Vir bonus dicendi peritus (Inst. orat.*, II, 20, 4).

Así, pues, ya no se trataba exactamente del *doctus orator* de Cicerón. Entre Quintiliano y Cicerón se encuentra Séneca. Según Cicerón, porque la filosofía es la fuente de la elocuencia, el futuro orador debía estudiar filosofía; para Quintiliano, porque ser filósofo equivalía a ser hombre de bien, y porque el discípulo debía ser un hombre de bien que supiese hablar, éste necesitaba estudiar filosofía; pero en esta ocasión Quintiliano pensaba menos en la sabiduría especulativa de la nueva academia, de la que se había alimentado la elocuencia de Cicerón, que en la sabiduría totalmente práctica de los estoicos. He aquí su plan de estudios. Después de haber confiado al niño a un primer maestro que le enseñaba a leer y a escribir (*ludi magister*), se le daba un profesor de letras (*grammaticus*), que le enseñaba los *grammatica*, es decir, además de la gramática propiamente dicha, el estudio de los poetas, de los historiadores, de los oradores y de la composición literaria. Para comprender a los poetas —Virgilio y Horacio, por ejemplo— era preciso saber leerlos (*lectio*), corregir el texto (*emendatio*), explicarlo (*narratio*) y, por fin, criticarlo (*iudicium*). Imposible hacer todo esto sin haber conseguido el conocimiento de las cosas de que hablan los poetas, y para esto servía el estudio de la música (métrica), de la astronomía, de las ciencias naturales y de la historia. Consiguientemente, salvo la aritmética —que parece haber sido enseñada por sí misma—, las artes liberales sólo entraban en este plan de estudio como auxiliares de la gramática, o estudio de la literatura. Venía, por último, la retórica o arte de hablar bien. En cuanto a la filosofía, formaba una sola cosa con la lectura de los moralistas, y esto más en plan de educación que como enseñanza. Por lo tanto, la *puerilis institutio* de Quintiliano podía, con toda justicia, declararse partidaria de la filosofía; pero, según él, este término designaba primordialmente la moral. Le indignaba el número de viejos maestros de elocuencia que veía a su alrededor. Deseamos —decía— que un día nos sea devuelto «el orador perfecto que volverá a ganar para la elocuencia el bien de que ha sido desposeída y reivindicará como suya esta ciencia [filosófica], hoy hecha odiosa por la arrogancia de aquellos cuyas vidas corrompidas emponzoñan las enseñanzas que ella da».

Es un hecho de gran importancia que todos los Padres de la Iglesia latina, cuya autoridad dominará el pensamiento medieval, hayan recibido primeramente la formación que preconizara Cicerón y codificara Quintiliano. Varios de ellos —San Agustín, entre otros— hasta han sido profesores de literatura y de retórica, pero todos han recibido la misma educación que cualquier joven romano de buena cuna. Los mismos poetas, los mismos historiadores y los mismos moralistas, estudiados según los mismos métodos, han presidido su formación. Si a esto se añade que la mayor parte de ellos han entrado tardíamente en la Iglesia —en muchos casos, después de haberla combatido durante largo tiempo— se comprenderá sin dificultad que la cultura occidental haya nacido, dentro de esta cultura pagana, de las ordenaciones internas a que era imprescindible someterla para cristianizarla.

Su misma técnica no debía variar apenas. Aún tenemos el *De musica* de San Agustín; él mismo dice, en sus *Retractaciones* (I, 6), que había escrito un *De grammatica*, hoy perdido, y que había comenzado a escribir los siguientes tratados, que nunca acabó: *De dialectica, De rethorica, De geometria, De arithmetica, De philosophia*. De haberse terminado y conservado dichas obras, tendríamos una enciclopedia de las artes liberales compuesta por San Agustín. Al menos, podemos aún constatar que su obra se mantiene dentro de un marco clásico: diálogos, tratados, cartas, incluso historia; ha ensayado todos los géneros literarios de la prosa latina. Cuando comentaba las Escrituras lo hacía empleando todos los métodos y recursos de un *grammaticus* experto: lectura, corrección del texto y explicación. Quintiliano pensaba que la tarea principal del profesor de Letras era la explicación de los poetas: *poetarum enarratio* (*Inst. orat.*, I, 4, 2); por eso aún hoy conservan toda su originalidad y categoría de fuentes las *Enarrationes in Psalmos*, en que se ve cuán admirable comentador de textos debió ser San Agustín. ¿Qué cosa más natural? ¿No eran poesía los salmos? Entonces era preciso tratarlos como poemas, con la única reserva —expresamente hecha por el mismo Agustín— de que el *grammaticus* que comenta este texto inspirado no tiene derecho a pasar al *judicium* después de la *enarratio*.

Así, pues, la técnica de la cultura clásica era aún buena, mas había necesidad de modificar su espíritu. Cicerón quería formar el *doctus orator;* Quintiliano, el *vir bonus dicendi peritus:* ¿por qué no conservar la misma cultura dándole como finalidad la formación de un *vir Christianus dicendi peritus?* Es precisamente una de las reformas introducidas por San Agustín. En la historia de la cultura cristiana, su *De doctrina christiana* (*De la enseñanza cristiana*) ocupa un lugar análogo a los que, en la historia de la cultura clásica, ocuparon el *De oratore* de Cicerón o la *Institutio oratoria* de Quintiliano. Colocado ante el texto de la Sagrada Escritura, como el *grammaticus* lo estaba ante Homero o Virgilio, le era necesario comprenderlo a fin de explicarlo. El problema era, pues, doble: primero, intelección del texto; después, expresión: *modus inveniendi quae intelligenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt* (I, 1). Para comprender el texto se requerían todos los recursos de las artes liberales, es decir, toda la erudición enciclopédica de Varrón: historia (II, 28); geografía, botánica, zoología, mineralogía, astronomía (II, 29); medicina, agricultura, navegación (II, 30); la dialéctica, tan útil para discutir los problemas que plantea la Escritura (II, 31-35); finalmente, la aritmética, con sus diversas aplicaciones a las figuras, a los movimientos y a los sonidos (II, 38). Pero estar en condiciones de comprender la Escritura no lo es todo; todavía falta saber hablar de ella. Aquí es donde interviene la retórica, a la que está consagrado todo el libro IV de la obra; por qué los cristianos pueden y deben enseñarla; cuáles son los deberes de un cristiano profesor de retórica, y cómo los autores sagrados han unido la elocuencia con la sabiduría. ¡Qué satisfacción para Agustín pensar que, de este modo, las Escrituras realizan el ideal de Cicerón! Por otra parte, lo cita expresa-

mente al describir la clase de estilo y de elocuencia que conviene a un cristiano; se entrega a una exégesis en regla del texto del *Orator*, 29, para explicar cómo y en qué sentido puede el orador cristiano observar sus reglas; y estas discusiones no constituían, para él, simples deberes académicos, puesto que, arrojada del foro y confinada en las salas de las escuelas después de Julio César, la elocuencia acababa de volver a encontrar un público y reanudar su vida en las iglesias. Ambrosio, Cipriano, Agustín no reivindicaban la tarea de conducir al pueblo al bien común de la Ciudad terrestre; mas ¿acaso no eran los guías del inmenso pueblo de la Ciudad celeste, en peregrinación hacia Dios?

En el *De doctrina christiana* (II, 39, 59) hay un texto cuya influencia iba a ser casi inmediata y, a pesar de ello, duradera. Después de recordar que ya algunos habían reunido las etimologías de todos los nombres propios que se encuentran en la Biblia, y que Eusebio había ya aclarado todos los problemas históricos que a ella se refieren, Agustín pregunta por qué no se recogen en una sola obra todos los conocimientos necesarios para su interpretación. ¡Qué economía de trabajo para los cristianos del futuro! Se encontrarían sin dificultad, clasificadas por materias, las informaciones relativas a los lugares, animales, plantas y metales desconocidos que la Biblia menciona. Sería útil añadir una explicación de aquellos números que aparecen en la Escritura, y tal vez hasta una dialéctica *(de ratione disputandi)*, aunque Agustín no cree que esto último sea posible, porque la dialéctica de la Escritura se ramifica por todo el texto de igual manera que el sistema nervioso en el cuerpo. Según ya hemos hecho notar, la llamada de Agustín fue escuchada. Rehacer la obra de Varrón para uso de los cristianos: esto es lo que ambicionarían —tras Isidoro de Sevilla— Beda, Rhabano Mauro y muchos otros después de ellos.

Consiguientemente, el tipo de cultura que los Padres latinos legaron a la Edad Media era una especie de *eloquentia christiana*, es decir, de la elocuencia entendida al modo de Cicerón, pero en la que la Sabiduría cristiana reemplazaba a la de los filósofos. Es exactamente la que vamos a ver sobrevivir hasta cerca de la mitad del siglo XIII, casi sin solución de continuidad. Siempre que se produzcan accidentes, serán debidos a la brusca irrupción de alguna influencia metafísica de origen griego. Entonces se verá cómo se repite el divorcio —que ya deploraba Cicerón— entre la filosofía y la elocuencia; pero estos incidentes localizados no impedirán que las tradiciones intelectuales del bajo imperio romano se perpetúen de escuela en escuela, de monasterio en monasterio, hasta la gran crisis del siglo XIII, en la que se podrá creer, por un momento, que haya zozobrado definitivamente. Tomada en su materialidad misma, la *Patrología Latina* de Migne es la expresión masiva de un hecho histórico. Con toda razón sigue ininterrumpidamente su curso, desde el comienzo del siglo II hasta fines del XII, y con no menos razón se detiene en este momento. Quizá aún hubiera debido llegar un poco más lejos, incluyendo el *De Universo* de Guillermo de Alvernia, el *Hexaëmeron* de Roberto Grosseteste y algunas otras obras del mismo género; pero entonces surgiría el problema de sa-

ber si la tradición patrística ha terminado realmente alguna vez o, más bien, ha subsistido siempre, aun en aquellos momentos en que daba la impresión de haber desaparecido bajo la abundancia de las teologías escolásticas de tipo nuevo, que es característica del siglo XIII. Entonces se pondría en litigio toda la interpretación de la historia de la cultura cristiana medieval. A mediados del siglo VII, nada absolutamente autorizaba a prever que pudiera plantearse un problema de este género. Es cierto que, al parecer, la tradición latina llegaba, en aquella ocasión, al fin de su carrera; parecía desintegrarse con el imperio; pero vamos a verla emigrar hacia tierras vírgenes de toda cultura, en las que echará nuevas raíces, esperando producir nuevas flores y nuevos frutos.

BIBLIOGRAFÍA

CULTURA PATRÍSTICA LATINA: H. O. TAYLOR, *The Classical Heritage of the Middle Ages*, Nueva York, Macmillan, 1901.—M. ROGER, *L'enseignement des Lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, París, A. Picard, 1905.—Aubrey GWYNN, *Roman Education from Cicero to Quintilian*, Oxford, 1926.—E. K. RAND, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1928.—I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, E. de Boccard, 1938.

CAPÍTULO III

DEL RENACIMIENTO CAROLINGIO AL SIGLO X

Los orígenes del movimiento filosófico medieval están ligados al esfuerzo de Carlomagno por mejorar el estado intelectual y moral de los pueblos que gobernaba. El Imperio carolingio quería ser concebido como una prolongación en el tiempo del antiguo Imperio romano. A pesar de ser distinto, la discontinuidad que se observa entonces en la historia política queda compensada por una notable continuidad en la historia de la cultura. El Imperio romano ha muerto, pero la Iglesia Católica va a salvar su cultura del desastre, imponiéndole a los pueblos de Occidente. Es necesario, pues, ver ante todo cómo se opera esta transmisión.

I. LA TRANSMISIÓN DE LA CULTURA LATINA

Roma no había esperado las invasiones anglosajonas para enviar misioneros a Gran Bretaña, y los pueblos célticos de la isla habían sido ya, en parte, cristianizados. Pero los mismos anglosajones eran paganos; parece que ni los bretones ni sus sacerdotes sintieron el menor deseo de ayudar a sus invasores a ganar el cielo. A la lista de crímenes que, según el historiador Gildas, atrajo sobre ellos el castigo del cielo, Beda añade su negligencia en enseñar la fe cristiana a los sajones, o ingleses, «que con ellos habitan la Bretaña». Este *genti saxonum sive anglorum secum Brittaniam incolenti* es un eufemismo. Ya se les censure por esto, ya se les excuse de ello, el hecho es que no había que contar con los bretones para cristianizar las nuevas poblaciones de la isla, y Roma tuvo que encargarse de evangelizarlas. La *Crónica anglosajona* registra, en el año 596: «Este año, el Papa Gregorio envió a Agustín a Bretaña con muchos monjes para predicar la palabra de Dios a los ingleses.» Se puede leer en la *Historia eclesiástica del pueblo inglés* la narración, llena de encanto y de vida, que

¿Agustín o Patricio?

Beda hace de esta misión y de los éxitos que alcanzó desde el principio. Son los comienzos absolutamente primeros de la historia de la cultura intelectual de la Europa medieval.

Después del año 601, cuando el mismo Agustín había sido ya consagrado como primer obispo de Cantorbery, sabemos que Gregorio Magno, que velaba por su lejana misión, le envió, junto con nuevos misioneros, vasos y ornamentos sagrados, *necnon et codices plurimos.* ¿Qué libros eran éstos? Lo ignoramos; pero es posible que incluyeran ya —además de los libros necesarios para la evangelización y el culto— alguna *Grammatica* elemental. Se imponía el reclutamiento de clero indígena; comenzó pronto y se desenvolvió con un ritmo sorprendentemente rápido. Hacia el 644, un sacerdote inglés llegó a ser obispo de *East Anglia,* y su sucesor sería también anglosajón; en 655, un sajón del oeste, Deusdedit, sería el sexto sucesor de Agustín en la sede episcopal de Cantorbery. Fue preciso comenzar por enseñar a estos paganos la lengua de la Iglesia; así debió iniciarse la importación de un rudimento de cultura latina en las nuevas poblaciones de Inglaterra.

En todo caso, lo cierto es que hacia mediados del siglo VII, es decir, unos sesenta años después de la llegada de Agustín, Roma creyó útil enviar a Inglaterra misioneros que fuesen también doctos. A la muerte del obispo Deusdedit, el Papa Viteliano le dio por sucesor un monje griego, Teodoro, del que Beda asegura que estaba versado en «las letras profanas así como en las sagradas, y en las lenguas latina y griega». Teodoro fue acompañado por un africano, el abad Adriano, de cultura tan vasta como la suya. Teodoro confió a Adriano el monasterio de San Pedro de Cantorbery, «y como ambos eran versados —según hemos dicho— tanto en letras sagradas como en profanas, reunieron a su alrededor un grupo de estudiantes, y las aguas de la ciencia salvadora comenzaron a brotar a diario para fecundar sus corazones. De este modo, al mismo tiempo que les hacían leer las Sagradas Escrituras, también instruyeron a sus oyentes en las ciencias de la métrica, de la astronomía y del cómputo eclesiástico. La prueba es que, aún hoy [después del año 700], algunos de sus alumnos, actualmente vivos, saben el griego y el latín como su lengua materna». Beda era buen juez en latín, pero no en griego, y siempre nos parece que quienes conocen una lengua ignorada por nosotros la saben perfectamente. Añadamos que este conocimiento del griego se extinguió en Inglaterra con la generación de los alumnos de Adriano; no fue, pues, muy profundo; desde la segunda mitad del siglo VII se vé cómo empieza a florecer, en el suelo inglés, la cultura clásica latina. Tenemos la prueba de ello en la persona y la obra de Aldhelm de Malmesbury. Nacido hacia el 639, se ha dicho que había ya terminado sus estudios cuando llegó a Cantorbery. La tradición precisa, incluso, que habría estudiado en Malmesbury bajo la dirección del monje irlandés Maidulfo. Esto ha sido refutado enérgicamente y no hay que sorprenderse de ello, porque irlandeses e ingleses se disputan el honor de haber sido los iniciadores de esta cultura. Sea cual fuere la verdad acerca de esto, se está de acuerdo, por lo general, en que el monacato ir-

landés ha ejercido profunda influencia en el orden de la vida religiosa y de las artes sagradas; ha debido, pues, contribuir a mantener un cierto nivel de conocimientos y preparar un terreno favorable a las influencias de fuera; pero se advierte, por el ejemplo de Aldhelm, que el término «estudios» no tenía igual significado en Malmesbury que en Cantorbery. Cuando pasa de una escuela a otra, todo el trabajo consagrado a unos estudios, cuyos menores repliegues creía haber escrutado, le parece entonces sin valor, y dice, tomando una frase de San Jerónimo: «Yo, que me creía ya maestro, volví a ser discípulo.» En una carta a Lenterio, Aldhelm ha descrito el desarrollo de sus estudios y las impresiones que le producían. Se observa, con cierta sorpresa, que sus maestros le enseñaban el Derecho Romano *(Regum Romanorum jura... et cuncta jurisconsultorum secreta).* Exactamente igual que si estuviese destinado a ser un *doctus orator* según el deseo de Cicerón. Entre los otros temas de estudio Aldhelm menciona la métrica, la prosodia, las figuras de retórica (que encuentra complicadísimas); después, la aritmética —incluyendo el rompecabezas de las fracciones—, y, por último, la astronomía. Terminada esta segunda serie de estudios, volvió a Malmesbury y fue elegido abad del monasterio en 675; seguidamente fue obispo de Sherborne y murió el 25 de mayo de 709. Las obras que ha dejado son modestas: cartas, poemas, un tratado *De virginitate* —mezcla de prosa y verso— y cien enigmas en verso; pero son las primicias de la cultura anglosajona de la Edad Media. Están llenas de citas de Virgilio, Terencio, Horacio, Juvenal y otros más. Aldhelm constituye, visiblemente, un producto de la *puerilis institutio* del bajo Imperio, importada a Inglaterra por Agustín de Cantorbery, Teodoro y Adriano. En cuanto al espíritu que animaba a esta cultura, es suficiente leer una carta de Aldhelm a Aethilwaldo para reconocerlo. El estudio de las letras profana —dice Aldhelm— debe servir de medio para comprender mejor las Sagradas Escrituras. La enseñanza de Cantorbery seguía, pues, el programa trazado por el *De doctrina christiana* de San Agustín.

Los anglosajones fueron tan ardientes y tan rápidos en asimilar la cultura latina, que unos cien años después de haber acogido a los misioneros romanos llegados para evangelizarlos enviaron, por su parte, misioneros para evangelizar los pueblos paganos del continente. En Wessex nace este movimiento. El origen de las escuelas de Wessex es muy oscuro Desde comienzos del siglo VII encontramos nombres de monasterios célebres, tales como Malmesbury, Exeter —donde un joven sajón del oeste, llamado Winfrido, hizo sus primeros estudios— y Nursling, donde el mismo Winfrido los completó de manera tan brillante que llegó, a su vez, a ser maestro. Pero su verdadera vocación era ser misionero. Los anglosajones cristianizados de Gran Bretaña no podían pensar, sin entristecerse, en la ignorancia de los que habían dejado en Germania. Por eso, en el año 716, Winfrido abandonó Nursling para ir a Frisia. Vuelto a Nursling en el 718 se dirigió a Roma para obtener los poderes necesarios; después volvió a Germania, donde evangelizó a los sajones con tal éxito que Gregorio II lo llamó a Roma en 722 y lo consagró primer obispo de los pue-

blos germánicos. Winfrido llegó a ser, más tarde, primer arzobispo de Maguncia; sufrió el martirio en 758. En la historia de la Iglesia este anglosajón se llama San Bonifacio, apóstol de Germania; porque fue su apóstol, fue también su primer civilizador.

Por lo demás, Winfrido nos interesa aún por otra causa; porque las circunstancias han hecho de él un testigo del estado intelectual, moral y religioso de los Galos hacia mediados del siglo VIII, inmediatamente antes del reinado de Carlomagno. En 742, Carlomán, que debía abdicar en 747 y entrar en religión, invitó a Winfrido a reorganizar la Iglesia en su ducado de Austrasia. Bonifacio aceptó, y conservamos la carta que escribió al Papa Zacarías para consultarle a este respecto. Este importante documento demuestra a qué estado de desintegración había llegado entonces la Iglesia de los Galos. La religión —dice Winfrido— se ha perdido desde hace sesenta o setenta años; ningún concilio de obispos francos se ha reunido desde hace ochenta años; de hecho, ni siquiera hay un solo arzobispo que convoque tal concilio, sino solamente obispos que, por otra parte, no son más que laicos, clérigos adúlteros o publicanos que explotan los obispados: *seculariter ad perfruendum*. ¿Qué hacer de estos diáconos que viven con tres o cuatro concubinas y, a pesar de ello, leen el Evangelio en público? ¿Qué hacer, sobre todo, de aquellos diáconos que llegan a sacerdotes, o incluso a obispos, sin modificar en nada su modo de vida, bebiendo, cazando, combatiendo como soldados y matando indistintamente a paganos y cristianos? Era inmenso el trabajo de poner orden en semejante caos. No se podía saber quién era pagano ni quién cristiano entre estos galos —en otro tiempo cristianos—, donde algunos sacerdotes no sabían ya ni bautizar. ¿Se debía considerar como cristianos —pregunta Winfrido— a los bautizados *In nomine Patris, et Filiae, et Spiritus Sancti?* Ciertamente, responde Zacarías en 746; no los volváis a bautizar; ese sacerdote no ha querido realmente bautizarlos en el nombre de la «Hija»; simplemente, no sabe latín.

Un anglosajón formado en Cantorbery y llegado de Nursling a Austrasia era algo así como un civilizado que desembarcase entre los salvajes; pero la impresión se hacía irresistible al avanzar más al Este. Como él mismo pone en boca de la Ignorancia, en uno de sus poemas:

Ob quod semper amavit me Germanica tellus,
Rustica gens hominum Sclaforum et Scythia dura.

Porque este misionero anglosajón había sido *grammaticus*, y lo seguía siendo. Cuando aún estaba en Nursling, Winfrido había escrito un *De octo partibus orationis (De las ocho partes del discurso)* y una métrica *(De metris)*. Le debemos, además, enigmas en verso, algunos de los cuales no carecen de encanto; de sus cartas a su amigo Lulio, otro anglosajón culto, la décima pinta con vivas imágenes el infierno y el paraíso. Es posible que se haya abusado del nombre de Dante a este respecto. Las modestas «visiones» de Winfrido parecen, sobre todo, reminiscencias de Virgilio, del

cual toma naturalmente, en sus poemas, si no el estilo, por lo menos el lenguaje:

Idcirco penetrant Herebi subtristia nigri,
Tartara Plutonis plangentes ignea regis.

A través de sus largos años de apostolado en Germania, Winfrido supo siempre a dónde dirigirse cuando tenía necesidad de consejo o de apoyo: a Roma y su Papa; o, en Inglaterra, a Winchester y Daniel, su obispo; éstas eran las únicas fuentes de cultura cristiana que estaban a su alcance.

Mientras la *puerilis institutio* de Quintiliano y de Cicerón enviaba así al continente su primer misionero, ella misma se establecía fuertemente en Inglaterra, en la provincia situada al norte del río Humber (*Northumbria, Northumberland*). En esta región, los acontecimientos surgen en torno a un hombre curioso, Benito Biscop, ya ministro del rey Oswy cuando decidió, a la edad de veinticinco años, ser ministro de Dios. Su actividad devoradora expresa a maravilla la violencia con que estos germanos de Inglaterra se volcaron sobre la cultura cristiana que se les ofrecía. No les bastaba el estuario; querían la fuente. Tan pronto como fue sacerdote, Biscop se dirigió a Roma, regresó a Inglaterra, y después volvió a Roma, en tiempos del Papa Viteliano. Habiendo completado allí sus estudios, va a pasar dos años en el monasterio de Lerins, ingresa en la Orden de San Benito y vuelve a Roma por tercera vez. Es en el tiempo en que Viteliano enviaba a Teodoro y a Adriano a Cantorbery. Biscop les acompaña, toma la dirección del monasterio de San Pedro, pero al cabo de dos años la deja en manos de Adriano y hace un cuarto viaje a Roma. A su regreso, trae un considerable número de libros de instrucción religiosa (*libros divinae eruditionis*) que había comprado con su dinero o recibido como regalo de sus amigos. En el camino de vuelta, consigue en Viena otra colección de libros que se habían allegado para él; cargado con estas riquezas, vuelve ahora a su país, es decir, no a Kent, sino a Northumberland. Además, Biscop recibe del rey Egfrido —que lo detrae de sus propios dominios— un territorio considerable, situado en la embocadura del río Wear; de aquí el nombre del monasterio que allí construyó: San Pedro de Wearmouth.

Mas esto era sólo el comienzo. Biscop era uno de esos hombres a quienes su ardor por fundar monasterios impide residir en ellos. Al cabo de un año vuelve a Galia para traer de allí albañiles que puedan construirle una iglesia de estilo romano (*ecclesiam juxta Romanorum... morem*) y vidrieros, cuyo arte era desconocido entonces en Inglaterra, para adornar las ventanas de su iglesia, del refectorio y del claustro. Hecho esto, Biscop se pone nuevamente en camino y vuelve a Roma por quinta vez. En esta ocasión regresó con un maestro de canto litúrgico e innumerable cantidad de libros de todas clases: *innumerabilem librorum omnis generis copiam.* ¡Qué lástima que Beda no nos haya proporcionado un extracto del catálogo! Entre tanto, Biscop había obtenido del rey Egfrido la donación de nuevas tierras, en las que fundó un segundo monasterio, dedicado a San

Pablo. Pensaba que los dos monasterios constituyesen una sola fundación religiosa, aunque cada uno de ellos tuviese su abad; pero el verdadero abad de las dos casas era el mismo Biscop, que muy pronto hizo un sexto viaje a Roma, a fin de traer reliquias, cuadros, ornamentos litúrgicos y libros que necesitaba para el monasterio de San Pablo. Tal fue el origen de Jarrow, que se encuentra situado, en los mapas, en línea recta al norte de Wearmouth, cerca de la embocadura del río Tyne. Biscop tenía pasión por los libros. En su testamento dispuso que la famosa y abundante biblioteca *(bibliothecam... nobilissimam copiosissimamque)*, que él había llevado desde Roma para instrucción de la Iglesia *(ad instructionem ecclesiae necessariam)*, se conservase siempre íntegra, sin ser descuidada ni disgregada. Allí, en esa misma biblioteca importada de Roma a Jarrow por Benito Biscop, se formaría la obra de Beda el Venerable.

Éste nos asegura que debemos semejante obra a los incansables esfuerzos de Biscop: «Esta historia eclesiástica de Bretaña, y especialmente del pueblo inglés (en cuanto lo he podido aprender en los escritos de los antiguos, por la tradición de mis mayores o por mi experiencia personal), ha sido compuesta, con la gracia de Dios, por mí, Beda, servidor de Cristo y sacerdote del monasterio de las Santos Apóstoles Pedro y Pablo, situado en Wearmouth y en Jarrow. Nací en el territorio de este monasterio y, cuando tenía siete años, fui enviado por mis padres al Reverendísimo abad Benito, y después a Ceolfrido, para ser educado por ellos. Desde entonces, y pasando todos los días de mi vida en este monasterio, he consagrado todos mis cuidados al estudio de las Escrituras. Observando la disciplina de la regla y el canto cotidiano de los oficios en la iglesia, mi placer ha consistido siempre en aprender, enseñar o escribir.» Beda nació el año 673 y murió el 735. Así, cuando aún no han pasado cincuenta años después de la llegada de Agustín a estos países de lengua germánica, ya existe una amplia historia eclesiástica del pueblo anglosajón que puede contarse, y un historiador anglosajón que la puede escribir en latín; esa historia es excelente. Una de las fuentes de Beda es la *Historia de los Bretones*, de Gildas, escrita poco antes del 547 para narrar la conquista y destrucción de los pueblos bretones por sus invasores anglosajones. Junto a este galimatías que es la *Hisperica famina*, lo que nos queda de la historia de Gildas representa, poco más o menos, todo cuanto poseemos de la literatura latina de los bretones antes de la conquista. Dichos textos no pueden compararse con la obra de Beda, cuyo estilo sencillo, preciso y sobrio mereció ser tomado como modelo inmediatamente.

Escribir una historia no significaba apartarse de la tradición de Roma; pero Beda representa esta tradición desde otros puntos de vista. Todavía conservamos de él: un tratado *De arte metrica*, cuya conclusión merece ser leída por quien se interese por las relaciones entre el metro y la rima; un modesto léxico ortográfico *(De orthographia)*; un estudio de las figuras retóricas empleadas por la Sagrada Escritura *(De schematibus et tropis)*; una serie de escritos sobre las unidades de tiempo y sus divisiones, la cro-

nología y el cómputo eclesiástico (*De temporibus, De temporum ratione, De ratione computi*); y, por fin, el *De rerum natura*, que es una enciclopedia análoga a la de San Isidoro, y que ejercerá larga influencia, en el plano de las ciencias naturales, en la Edad Media. No se ve en qué pueda diferir la obra de Beda de la de los escritores latinos del Bajo Imperio; nuestros historiadores hablan, con justicia, de Beda y de Casiodoro en un mismo capítulo, como si entre ellos no se hubiera producido ningún cambio notable. Sin embargo, acabamos de salir del Imperio, entrando en un mundo políticamente extraño a la tradición de Roma. Quizá sea excesivo afirmar que Inglaterra jamás formó parte del Imperio Romano, pero lo cierto es que nunca llegó a estar integrada en él. Por otra parte, en el año 596 el Imperio no es más que un nombre. Italia es saqueada por los Lombardos, y en todas partes se habla sólo de inundaciones, de epidemias y de hambres; un anglosajón como Beda hubiera debido, normalmente, vivir y morir sin saber una palabra de latín y, sin duda, hasta sin haber oído hablar de Roma; mas he aquí que, en la historia de la literatura latina, su obra se coloca, de manera natural, a continuación de las de Casiodoro e Isidoro, Quintiliano y Varrón. No hay ni un emperador, ni un prefecto, ni un soldado romano que desempeñe el más insignificante papel en esta historia sorprendente. Sola y sin otras fuerzas que la fe de algunos misioneros, la Iglesia acaba de realizar, en cien años, la conquista de Inglaterra para la cultura de un Imperio ya inexistente.

Esto no es todo. De cualquier modo que se explique, es un hecho que el latín se implantó en Inglaterra como lengua literaria no sólo sin destruir los dialectos locales, sino, por el contrario, ayudándoles a transformarse en lengua literaria escrita. En este sentido evolucionó en un principio la poesía pagana de los anglosajones; pero la influencia de escritores como Beda, capaces de manejar con arte la prosa latina, acabó por dar lugar a una prosa anglosajona, origen directo de la prosa actual. Este hecho acaecerá en el siglo IX con Alfredo; su importancia en la historia de la cultura europea será inmensa, pero es la causa del hecho la que debe ocupar ahora nuestra atención. Como justamente ha hecho notar W. P. Ker: «No hay mejor indicio de las humanidades que la prosa.» Para hacernos una idea de lo que ocurrió en Inglaterra en aquellos tiempos, imaginemos que, en lugar de iniciarse por el humilde Serment de Estrasburgo, la literatura francesa hubiera comenzado con una epopeya nacional y una poesía lírica en el siglo VIII; que el rey San Luis hubiera vivido en el siglo IX, y que este soberano, este santo, este soldado, este justiciero, hubiera sido además, en nuestra historia literaria, autor de los más antiguos monumentos de la prosa francesa; de esta manera nos habríamos acercado a un equivalente de lo que significan, para Inglaterra, el rey Alfredo y su obra. Porque, traduciendo la *Cura pastoralis* de Gregorio Magno, la *Historia* de Paulo Orosio y la *Consolación de la filosofía* de Boecio, fue como Alfredo creó los primeros modelos de una prosa anglosajona. Sin duda, lamentó que el tono general de la *Consolación* no fuera más decididamente cris-

tiano, puesto que donde Boecio escribiera «Bien» y «Amor», Alfredo tradujo «Dios» y «Cristo».

La existencia de esta cultura anglosajona de origen latino sólo tendría interés local si no constituyese el origen de la restauración literaria en la Europa continental. Efectivamente, en la escuela catedralicia de York, y bajo la dirección del arzobispo Egberto, recibió Alcuino (730-804) la formación intelectual y moral que más tarde importaría a Francia. York estaba completamente impregnada de influencias romanas. Allí había muerto, en el año 211, el emperador Severo, y allí había sido proclamado emperador Constantino el Grande, en el 306. Sin embargo, el mismo Egberto había estudiado en Jarrow, bajo la dirección de Beda el Venerable, que era asistido en su labor docente por Aelberto, el cual debía sucederle en la sede episcopal de York, en el año 766. Sabemos por Alcuino que Aelberto enseñaba a sus alumnos el *Trivium* y el *Quadrivium* completos, y hacía lo imposible para comunicarles su propio gusto por el estudio. Alcuino le sucedió como maestro de la escuela de York en el año 778, pero Carlomagno consiguió asociárselo, primero provisionalmente —de 781 a 790— y luego de manera definitiva —desde 793 hasta su muerte—. Cuando Alcuino aceptó ir a Francia por primera vez, debía de tener unos cincuenta años, pero la parte más fecunda de su carrera estaba en sus comienzos.

El apogeo intelectual de Occidente hacia fines del siglo VIII nació de un pensamiento político que, por su parte, se había alimentado de preocupaciones espirituales. Carlomagno consideraba que su autoridad procedía de Dios, y que estaba encargado por Dios —igual que el rey David de la Escritura— de conducir a su pueblo por los caminos del Señor. Sus instrucciones del año 802 a los *missi dominici* recuerdan que el primer deber de los fieles súbditos es mantenerse enteramente al servicio de Dios, «puesto que el señor Emperador no puede atender por sí mismo al cuidado y a la disciplina de cada uno en particular.» En un estado en el que el buen orden depende hasta este punto de la disciplina personal de sus miembros, y donde esta disciplina es la de la religión cristiana, la enseñanza se impone como una necesidad.

Es bastante difícil imaginar las condiciones intelectuales y morales del Occidente en los tiempos de Carlomagno. De manera distinta que la Gran Bretaña, la Galia había sido, en otro tiempo, sólidamente incorporada al Imperio y profundamente romanizada. La historia de la literatura latina conoce los nombres de poetas, oradores, historiadores y teólogos de origen bárbaro, pero de cultura romana, cuyas obras dan testimonio de la supervivencia de la tradición clásica en Occidente. Sin embargo, parece que ésta sufrió una decadencia tan continua y tan profunda durante el siglo V, que se puede decir que en el VI había desaparecido casi por completo. Después de 580, Gregorio de Tours escribía en el Prólogo de su *Historia de los francos:* «Las ciudades de la Galia han dejado que el estudio de la literatura decline o, más bien, perezca... No se podía encontrar a nadie que, como gramático versado en dialéctica, fuese capaz de narrar los aconteci-

mientos, en prosa o en verso. La mayoría lo deploraba y decía: ¡Ay de nuestro tiempo, porque el estudio de las Letras ha perecido entre nosotros!» Este *Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis* es doblemente elocuente. Deplorar en semejante latín la ruina de las letras era dar pruebas de ella; y, si se objetase que en este caso se trata de una cita, la *rusticitas,* tan conocida, de Gregorio de Tours demostraría suficientemente la exactitud de su testimonio. Es cierto que el italiano Fortunato (530-609), obispo de Poitiers, mantiene aún un resto de poesía. Su *Vexilla regis* no se ha olvidado y, efectivamente, merecía sobrevivir; pero él mismo no se vanagloriaba de ser muy instruido, pues confesaba no haber leído jamás, no solamente a Platón ni Aristóteles, sino ni siquiera a Hilario de Poitiers, Ambrosio o Agustín. Todos los testimonios concuerdan sobre este punto: en el siglo VI, la enseñanza de las Letras no es más que una ruina. Las escuelas romanas han desaparecido; en cuanto a las cristianas, ni un texto, ni un solo hecho autoriza a suponer que en aquel tiempo enseñasen, con los elementos de religión, otra cosa que la lectura, la escritura y, sin duda, algunos rudimentos de latín eclesiástico. La misma situación se prolonga durante el siglo VII, aunque ahora debemos señalar un texto que atestigua la supervivencia, en esta época, de algunos vestigios del brillante pasado de la cultura galo-romana. Refiere Beda, en su *Historia eclesiástica* (III, 18), que, en el año 635, el rey de *East Anglia,* Sigberto, «ansioso de imitar las buenas instituciones que había visto en Francia, fundó una escuela para instruir a la juventud en el estudio de las Letras». No parece, empero, que tales escuelas bastaran para mantener en Francia estos estudios por encima de un nivel muy bajo. A fines del siglo VIII, Carlomagno se lamenta de que las cartas de sus corresponsales hagan más honor a sus sentimientos que a su estilo. Para remediar semejante estado de cosas, el capitular de 789 mandó que, en cada obispado y en cada monasterio, se abriesen escuelas, en las que serían recibidos niños tanto de condición libre como servil y se les enseñaría el salterio, el solfeo, el canto, el cómputo eclesiástico y la gramática. Programa modesto en apariencia, pero infinitamente ampliable, puesto que el cómputo podía incluir toda la astronomía, y la gramática, toda la literatura. Pero importaba más el espíritu que el programa de la reforma. Para agradar a Dios, ya no se requería solamente vivir bien, sino, además, hablar bien: *Qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo.* Entre un Gregorio Magno, que amonesta al obispo de Viena por haber enseñado la gramática, y el rey Carlos, que ordena a los obispos asegurar su enseñanza, media un abismo. Llenan el vacío entre los dos los obispos maestrescuelas de las escuelas anglosajonas, representados, cerca del rey Carlos, por su alumno Alcuino.

Era natural buscar primero en Italia representantes de la cultura latina. Carlomagno encontró tres, a los cuales añadió dos españoles. Eran hombres de talento, bastante parecidos a aquellos *visiting professors* que se dejan seducir por las ventajas que se les ofrecen, pero a quienes se molesta visiblemente en sus trabajos y en sus costumbres. Desempeñaron

su papel, pero no colaboraron verdaderamente. Paul Warnefrido *(Paulus Diaconus, Pablo Diácono)*, lombardo (alrededor de 725-797), llegó a Francia en el 782, para intentar liberar a su hermano, que había sido hecho prisionero de guerra en 776. Así, pues, Carlomagno lo conoció casualmente. Su estancia en la corte fue, además, breve; después de haber enseñado griego durante cinco años (782-786), se retiró a Montecasino, donde murió. Allí escribió su *Historia de los lombardos*. Su contribución personal a la reforma carolingia había consistido en la revisión de una colección de *Homilías*, publicadas por Carlomagno con esta notable advertencia: «Nos imponemos la tarea de hacer revivir, con todo el celo de que somos capaces, el estudio de las Letras, abolido por la negligencia de nuestros antepasados. Invitamos a todos nuestros súbditos a cultivar las artes liberales en la medida en que sean capaces de hacerlo; y en esto les damos ejemplo.» Otro italiano, Pedro de Pisa, enseñaba ya en Pavía, en el 767, cuando Alcuino lo escuchó allí, durante un viaje a Roma. Eginardo informa que Pedro era ya anciano *(senem)* cuando, en la escuela Palatina, enseñaba latín a Carlomagno. Si se juzga por su *Grammatica*, que M. Manicio coloca muy por debajo de la de San Bonifacio, Carlos no podía haber aprendido mucho con semejante maestro. También es huésped de paso en la Escuela Palatina Paulino de Aquilea († 802), porque parece que sólo enseñó la Literatura desde 777 hasta 787. Se dice que entre Paulino y Alcuino se estableció una amistad perdurable. Es posible, pero, en uno de sus poemas dirigidos al rey Carlos, Alcuino implora su protección contra las lenguas envidiosas de Paulino, de Pedro de Pisa y de algunos otros. La intriga no estaba ausente, sin duda, de esta colonia de gramáticos.

Los dos españoles eran de un nivel evidentemente más elevado, pero no se les puede considerar exactamente como reclutados por Carlomagno. Eran dos refugiados de España en Francia, donde su superior cultura no podía menos de asegurarles brillante carrera. Nacido en 769, Agobardo llegó a Lyón en el año 792, allí fue ordenado sacerdote en el 804, y el 816 elegido arzobispo de la misma ciudad. Fue una de las lumbreras de la Iglesia carolingia, pero sus obras interesan directamente a la historia de la teología, de la liturgia y —añadámoslo— del folklore; porque este gran adversario de las supersticiones populares ha tenido que describirlas para refutarlas. De su biblioteca particular proviene el más antiguo manuscrito medieval de Quintiliano que actualmente se conoce, el *Parisinus* 1622. Teodulfo de Orleans († 821) representa, por el contrario, el tipo perfecto del letrado de la época carolingia. Este obispo de Orleans era hombre de gusto, puesto que le debemos las partes más antiguas de la iglesia de Germigny, cerca de Saint-Benoit-sur-Loire (Fleury-sur-Loire). Era también hombre de talento y poeta latino superior a la mayoría de sus contemporáneos —Alcuino, por ejemplo—. En el poema titulado *De libris quos legere solebam*, donde defiende la interpretación moral de los poetas, Teodulfo cita como sus autores favoritos a Virgilio, Ovidio, Horacio, Lucano y Cicerón. Sus propias obras abundan en reminiscencias clásicas: La Estigia, el Cocyto, el Aqueronte, son familiares a este habitante de las orillas del

Loira que puede emplear tantos versos como Ovidio para describir un vaso decorado con los Trabajos de Hércules. A este fárrago mitológico se preferirá, sin duda, hoy sus *Versos para ser cantados por niños el Domingo de Ramos*, treinta y nueve dísticos elegíacos que se han seguido cantando en Francia desde entonces hasta la víspera de la Revolución.

Se puede decir que estos diversos personajes representan la *élite* de los hombres de letras reunidos o acogidos por Carlomagno. Al parecer, el gramático Clemente de Irlanda (*Clemens Scotus*) —que debía enseñar también en la Escuela Palatina bajo el reinado de Ludovico Pío— pertenece a la generación siguiente; pero, aunque haya durado más tiempo, parece que su papel no ha superado al de un Pedro de Pisa, de mejor calidad. Por el contrario, la personalidad de Alcuino se distingue de este grupo con extraordinaria claridad. Es posible que no sea superior, pero es distinto. Entre estos profesores y estas gentes de letras, Alcuino es un misionero y un apóstol. Exactamente, es un misionero de la cultura latinocristiana de York y de Jarrow en la Francia carolingia, en donde esta cultura, en otro tiempo floreciente, estaba perdida. El mismo Alcuino se ha manifestado varias veces, en sus cartas, como hombre encargado de tal misión. Cuando, después de una vida de trabajo —que terminaba en el remanso de San Martín de Tours—, le sobrevino la muerte, el 19 de mayo de 806, Alcuino había realizado verdaderamente la obra de un apóstol y de un civilizador.

Sería injusto minimizar el papel personal de Carlomagno, que fue decisivo. En su voluntad de civilizar a sus pueblos cristianizándolos tiene su punto de partida todo este movimiento reformista. El capitular del 778 a Bangulfo, obispo de Fulda, es el verdadero origen de la multiplicación de las escuelas monásticas y catedralicias, que serán centros de la vida intelectual de la Edad Media hasta el nacimiento de las Universidades en el siglo XIII. Las escuelas monásticas comprendían, generalmente, la escuela interior o claustral —reservada a los religiosos del monasterio— y la escuela exterior, en la cual eran admitidos los sacerdotes seculares. En su origen, casi todas estas escuelas estaban anexionadas a monasterios benedictinos; San Martín de Tours, Fulda y Fleury-sur-Loire constituyen gloriosos ejemplos a este respecto. Las escuelas catedralicias (o episcopales, o capitulares) se organizaron pronto alrededor de las catedrales bajo la dirección personal del obispo, y, algunas veces, hasta con su colaboración efectiva. Laón, Reims, Chartres y París tendrán escuelas catedralicias ilustres; y, principalmente, alrededor de escuelas de este tipo se organizarán más tarde las Universidades. Así, pues, el impulso que Carlomagno imprimió al movimiento de estudios que comenzó bajo su reinado fue perdurable; no cesó jamás de acelerarse durante los siglos siguientes, y al Emperador corresponde primordialmente el mérito. No sería menos desacertado atribuir al maestro Alcuino un genio que sus obras no manifiestan. Exégeta y teólogo de segundo orden, poeta mediocre, sólo nos ha dejado modestísimas contribuciones al estudio de las artes libe-

rales: una *Grammatica,* un *De orthographia,* un *De dialectica* y un *Dialogus de rethorica et virtutibus.* En cuanto al único escrito verdaderamente filosófico de Alcuino —su tratado *Sobre la naturaleza del alma (De animae ratione),* cuyas ideas principales están tomadas de San Agustín—, se ve inmediatamente la gran distancia que lo separa de su fuente. Alcuino escoge y agrupa —inteligentemente, por lo demás— ideas que, si bien en San Agustín están cargadas de toda una psicología neoplatónica, en aquél sólo figuran en estado bruto. Un ejemplo mostrará de qué se trata. Alcuino reproduce como evidente la teoría agustiniana y plotiniana de la sensación: Los sentidos son mensajeros que informan al alma de lo que pasa en el cuerpo, pero el alma es la que forma, por sí y en sí, las sensaciones y las imágenes. Ni una observación de Alcuino permite pensar que haya sospechado el inmenso alcance filosófico de semejante tesis. Admitir que la sensación es un acto del alma es aceptar implícitamente la definición del hombre dada por Platón en el *Alcibíades,* tomada luego de Platón por Plotino y de Plotino por San Agustín, a saber: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Esta definición está ligada a una ontología y una metafísica definidas. En pocas palabras, el hecho de aceptar tal tesis vincula a Alcuino al neoplatonismo, pero él ni lo sospecha. Evidentemente, la Edad Media está aún lejos de su madurez filosófica. Se podrá leer, citar e incluso plagiar a Agustín hasta principios del siglo XIII, sin descubrir en sus textos la metafísica de la que estaban cargados.

La verdadera grandeza de Alcuino reside en su persona y en su obra civilizadora, más bien que en sus libros. Se revela por todas partes en sus cartas y en algunos pasajes de sus tratados, donde se expresan su admiración profunda por la cultura antigua y su voluntad de mantenerla. El espíritu de sus maestros de York sobrevive en él y anima toda su obra. Su maestro Egberto solía decir que las artes liberales no eran obra de los hombres, sino de Dios, que las ha creado en la naturaleza, donde los hombres no hacen más que encontrarlas. Así, al menos, lo han hecho los antiguos. ¡Qué vergonzoso sería para los cristianos no ser capaces siquiera de conservarlas! Alcuino no olvidó jamás esta lección, y su vida consistió en llevarla a la práctica: «En la mañana de mis días —escribía en una de sus primeras cartas a Carlomagno— sembraba en Gran Bretaña; ahora, en la tarde de mi vida, ahora cuando mi sangre se hiela, continúo sembrando en Francia y suplico con todo mi corazón que, por la gracia de Dios, la semilla germine en los dos países. Por lo que a mí respecta, me consuelo pensando con San Jerónimo que, aunque todo lo demás pasa, la sabiduría permanece y su vigor no cesa de aumentar.»

El principal obstáculo para su obra misionera era la falta de libros. La escuela de York estaba abundantemente provista de autores clásicos. En el poema latino en que Alcuino alaba esta biblioteca, menciona especialmente a Cicerón, Virgilio, Lucano, Estacio, Ovidio, Plinio y Boecio, además de muchos otros libros, modelos de elegancia en escribir en prosa, y cuyos títulos cansarían la pluma. En otra carta, escrita desde San Martín de Tours a Carlomagno, Alcuino nos hace tocar con la mano el

obstáculo que se oponía a su buena voluntad: «Estoy ahora desgraciadamente desprovisto de muchos de los libros que tenía a mi disposición en mi país natal, y que se encontraban allí reunidos gracias a los desvelos de mi maestro Aelberto, o a los míos propios. Lo digo a Vuestra Señoría para que vuestro constante amor a la Sabiduría os inspire enviar alguno de mis alumnos a Gran Bretaña, de donde traerán a Francia todas estas flores británicas. Así, el jardín del Edén no estará únicamente en York, como jardín cerrado *(hortus conclusus)*, sino que se verá brotar, en esta Turena de Francia, como un retoño del árbol del paraíso. Que el viento del Este sople entonces sobre los jardines del Loira y todos se llenarán de su perfume.» Así, pues, Alcuino nunca cesó de trabajar en Francia por la Iglesia, con el corazón lleno de nostalgia hacia su país, del que se había exiliado para emprender esta gran obra. Cuando escribe «patria», traducimos «York», e imaginamos el monasterio en el que pensaba continuamente: «Padres y Hermanos míos, más queridos a mi corazón que el resto del mundo, no me olvidéis, os lo suplico, porque vivo o muerto seré siempre vuestro. Es posible que Dios permita en su clemencia que vosotros, que habéis educado mi juventud, me deis sepultura en mi vejez. Pero, aun cuando mi cuerpo debiera reposar en otro sitio, creo que mi alma reposará entre vosotros, gracias a la intercesión de vuestras santas plegarias.»

Alcuino no murió en Inglaterra, ni fue inhumado en York, sino que murió en Tours el 19 de mayo del 806, y la abadía de San Martín conserva su cuerpo. Francia tendría que disputar de mala gana a York el corazón de Alcuino, pero no podrá olvidar, después de transcurridos tantos siglos, al gramático de gran corazón que encendió para ella, en Turena, la antorcha de la cultura antigua. La Edad Media, por lo menos, no lo ha olvidado jamás. La única ambición de Alcuino queda perfectamente expresada en una de sus cartas a Carlomagno: «Levantar en Francia una Atenas nueva *(forsan Athenae nova perficeretur in Francia)* o, más aún, una Atenas muy superior a la antigua, porque al estar ennoblecida por la enseñanza de Cristo Nuestro Señor, sobrepasa la sabiduría de la Academia: Aquélla, sin otra enseñanza que las disciplinas de Platón, ha brillado en la ciencia de las siete artes, pero ésta aventaja en dignidad a toda la sabiduría de este mundo, porque está, además, enriquecida con la plenitud de los siete dones del Espíritu Santo.»

Alcuino logró, en verdad, realizar su propósito, porque echó los fundamentos de la Universidad de París, en la que el pensamiento del siglo XIII debía sobrepasar efectivamente al de Platón y Aristóteles. Desde fines del siglo IX (hacia el 885), se ve aparecer en la *Crónica de San Gall*, del monje germánico Notker Labeo, lo que se puede llamar el tema histórico de *translatione studii*. Desde el comienzo de esta obra leemos la narración novelada —y llena, por otra parte, de confusiones— de la llegada a Francia, bajo el reinado de Carlomagno, de un inglés llamado Alcuino *(Albinus)*, el más sabio de los letrados modernos. Este *supra caeteros modernorum temporum* advierte oportunamente, por lo demás, que nuestra

noción de «Edad Media» es moderna, y que Alcuino era considerado como moderno en el Medioevo. Carlomagno —añade Notker— hizo permanecer a Alcuino junto a sí, se enorgullecía llamándose su alumno y llamándole su maestro, y le dio, por fin, la abadía de San Martín de Tours para que allí enseñase a los que vendrían a reunirse en torno suyo. Notker concluye con una frase cuyo eco había de perdurar a través de los siglos: «La enseñanza de Alcuino fue tan fructífera, que los modernos galos, o franceses, llegaron a igualar a los antiguos de Roma o de Atenas.»

Este tema reaparecerá con frecuencia en la Edad Media. En el siglo XII Cristián de Troyes lo reasumirá elocuentemente en su *Cligés;* en el siglo XIII lo volvemos a encontrar en el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais (libro XXIII, cap. 173), en el *Compendiloquium* de Juan de Gales (Pars X, cap. 6) y en las *Grandes Crónicas del Reino de Francia;* en el siglo XIV, Tomás de Irlanda lo recoge en su *De tribus sensibus Sacrae Scripturae,* y sirve de argumento jurídico, en 1384, en una discusión entre la Facultad de Derecho de París y el Cabildo de Notre-Dame: «Los de la Facultad dicen que en el estudio (en sentido de *studium*: centro de estudios) de la Universidad de París, que estuvo en Roma y luego fue trasladada a París, hay cuatro facultades: de teología, de cánones, de medicina y de artes, y allí están desde el nacimiento de la Universidad de París, la más antigua del mundo, porque es la que estuvo en Atenas y después fue trasladada a Roma, y desde allí a París.» A lo que el Cabildo replicó oportunamente que no se enseñaba Derecho canónico ni Teología ni en Atenas ni en Roma, pero sin refutar que «el estudio y Universidad que está en París existió, antes de la Encarnación de Nuestro Señor, en cuanto a las Facultades de Artes y Medicina». En su sermón *¡Viva el Rey!,* pronunciado para la Universidad ante el Rey Carlos IV, el 7 de noviembre de 1405, insistiendo aún en este tema, Juan Gerson hará remontar el saber al primer hombre, en el paraíso terrenal; de allí pasó, *per successum,* a los hebreos; de los hebreos —como escribe Josefo—, a los egipcios, por medio de Abraham; después, de Egipto a Atenas, de Atenas a Roma y, por último, de Roma a París. Los letrados del siglo XVI podían tener sus razones para considerarse los descubridores de la Antigüedad, pero es un hecho que la Edad Media misma ha reivindicado constantemente su herencia. Para verla en su exacta perspectiva es necesario relacionar la cultura de la Edad Media con la de Roma por medio de los anglosajones. Anotando un manuscrito de Adhemar de Chabannes, el monje Gautberto nos resumía esta genealogía del saber en unas cuantas líneas llenas de inexactitudes históricas, pero cuyo sentido general es claro: el monje Teodoro y el abad Adriano enseñaron la *Grammatica* a Aldhelm; Aldhelm la enseñó a Beda; Beda, por Egberto, la enseñó a Alcuino, que la enseñó a Rhabano Mauro y también a Esmaragdo, que la enseñó a Teodulfo, después del cual vinieron Heirico de Auxerre, Hucbaldo y Remigio, que tuvo numerosos discípulos, etc. (texto en J. de Ghellinck, t. I, página 78).

Esto no era pura ilusión. En efecto, desde Alcuino hasta finales del siglo XII, aproximadamente, se advierte cómo va propagándose, de escuela en escuela, una cultura literaria de base escriturística y patrística, cuya base era la *grammatica* del Bajo Imperio romano. Para responder a las necesidades de esta enseñanza, era necesario multiplicar las obras clásicas de la literatura latina, y basta consultar la introducción de cualquier edición moderna de alguna de estas obras para comprobar que los manuscritos que nos la han conservado proceden, en la mayoría de los casos, del *scriptorium* de alguna abadía benedictina de los siglos IX al XII. No sucede esto solamente con Virgilio y Cicerón, sino incluso con obras tan poco cristianas como el *De natura rerum* de Lucrecio, o tan poco edificantes como las de Ovidio. Según dice M. Manitius: «Lo que poseemos hoy de los manuscritos precarolingios de los clásicos es insuficiente en comparación con aquellos cuya conservación se debe a la actividad de los copistas y de los críticos de los siglos VIII y IX.» Se nos asegura, en efecto, que los monjes de la Edad Media copiaban estas obras, pero no las saboreaban. Cada época tiene su manera de comprender la Antigüedad, y la Edad Media la ha comprendido a su modo. Entonces, como ahora, había letrados e ignorantes y, entre los letrados, algunos pedantes; pero también es cierto que hubo intelectuales suficientes para mantener vivo el estudio de la Literatura y transmitirnos su tradición. La antigua *Beati Flacci Alcuini Vita* nos presenta al joven Alcuino como prefiriendo Virgilio a los salmos *(Virgilii amplius quam psalmorum amator)*, rehusando dejar su celda, donde leía la *Eneida* a escondidas, para asistir al oficio nocturno *(P. L.*, t. C, col. 91-92). Es cierto que, una vez maestro, Alcuino prohibirá la lectura de Virgilio en su escuela. Habrá entonces superado ya la edad de los amores de Eneas y Dido, pero otros le llegarán, a su vez. Sabemos que el maestro Sigulfo, pasando por alto esta prohibición, explicaba Virgilio a los alumnos en su propia celda y *secretissime*, despreciando la prohibición de Alcuino, que lo trató severamente de «virgiliano» *(Unde te habemus, virgiliane?)*. El buen Sigulfo confesó su torpeza, pero Alcuino reprocha lo mismo a su antiguo alumno Rigbodo, obispo de Tréveris, que había estado un año sin escribirle: «¿Qué pecado ha cometido el padre para que así le olvide su hijo, o el maestro para ser desatendido por su alumno?... ¿Es posible que el amor a Virgilio haya borrado mi recuerdo? ¡Ah! ¡Por qué no me llamaré Virgilio! Entonces estaría siempre ante tus ojos, pasarías tu tiempo escudriñando hasta mis más insignificantes palabras y, como dice el proverbio, *tunc felix nimirum, quo non felicior ullus*. Pero Alcuino ha partido, Virgilio ha llegado y Marón ocupa el lugar de tu profesor... Querría que tu corazón estuviera lleno de los cuatro Evangelios, y no de los doce libros de la *Eneida*.» No confundamos nunca la actitud oficial del eclesiástico frente a los clásicos con las reacciones personales de quienes los leían. Por otra parte, bastarían unas prohibiciones como las de Alcuino para hacernos saber de qué modo leía él, en su juventud, a los clásicos, aun cuando las poesías latinas que de él conservamos no nos lo prueben irrefutablemente. Alcuino

no pasa de ser un poeta mediocre, pero ha «hecho versos latinos», y, como muchos otros hasta nuestros días, los ha hecho únicamente con fragmentos arrancados de los clásicos. *Est locus undoso circumdatus undique ponto*, y *At pater ille pius*, o *Illos Aonio docuit concinnere cantu*, son fórmulas que dan clara idea acerca de los modelos imitados por Alcuino, el más mediocre de los latinistas. El *locus circumdatus* es York y el *pater ille pius* no es ya Eneas, sino Egberto, y es también Egberto —no Apolo— quien enseña canto a sus discípulos. Dios se llama el *Tonans*, y los Bienaventurados son los *cives Olympi* o la *gens diva Tonantis*. Todo este oropel mitológico será corriente en el Medioevo; no hay que ver en él más que un convencionalismo que se imponía desde el momento en que se quería hablar de cosas cristianas en una lengua tomada de la poesía clásica latina. Es necesario, además. conocer el hecho para no buscar en él indicios seguros de una renovación pagana cuando ésta se produzca en el siglo XVI. Júpiter no era ya más que una fórmula literaria convencional para ciertos poetas del siglo de Augusto; y, porque todo el mundo sabía que no era otra cosa, la han empleado libremente tantos poetas cristianos.

Compatriota y discípulo de Alcuino, y sucesor suyo como abad de San Martín de Tours, Fredegiso († 834) fue un espíritu de tendencia más especulativa y más aventurera. Se le debe una *Epistola de nihilo et tenebris*, en la que sostiene que la nada y las tinieblas son algo, y no solamente la ausencia de alguna cosa. El principio de su argumentación es que todo nombre con sentido determinado significa algo: hombre, piedra, bosque, por ejemplo; así, pues, «nada» se refiere a alguna cosa. Además, allí donde no hay nada, nada puede significarse: *omnis significatio est ejus significatio quod est, id est rei existentis*. Estas fórmulas no estaban tan desprovistas de sentido como se ha dicho, y es curioso que sus críticos no se hayan dado cuenta de ello. Sería absurdo decir: *nihil* designa alguna cosa, si se admitiese al mismo tiempo que *nihil* significaba «la nada». Ahora bien, esto es precisamente lo que niega Fredegiso. El *nihil* en que piensa es aquel de donde Dios creó el mundo *(ex nihilo)*, es decir, una especie de materia común e indiferenciada de la que habría formado todo lo demás. Añadamos a esto que el *Liber contra obiectiones Fredegisi abbatis* escrito por Agobardo, obispo de Lyon, contra un tratado de Fredegiso actualmente perdido, le atribuye la doctrina de la preexistencia de las almas y enlaza así las dos tesis: «Nosotros os censuramos por haber dicho de las almas que van a ser unidas al cuerpo: *Anima quando ad corpus pervenit*, como si supieseis de qué región viene el alma, o como si supieseis en qué región yace esta materia desconocida de la cual —según afirmáis— han sido hechas las almas.» Agobardo sostiene, por el contrario, que el alma es creada al mismo tiempo que el cuerpo.

Mientras que se mantuvo en Francia, la influencia civilizadora de Alcuino se extendía por Alemania a través de su alumno Rhabano Mauro. Nacido en Maguncia hacia el 784, fue primeramente alumno de Bangulfo, en la abadía benedictina de Fulda, cuna del Cristianismo en Alemania;

enviado después a Tours para perfeccionarse con Alcuino, volvió a Fulda en el 801 y fue elegido abad en el 802; renunció a este cargo en 842, siendo después nombrado obispo de Maguncia, en el 847. Murió el año 856. La influencia de Rhabano Mauro en el desarrollo de la cultura alemana fue inmensa. Ha recibido en su país el título de *praeceptor Germaniae,* y lo merece; pero el preceptor del preceptor de Alemania sigue siendo Alcuino.

Rhabano Mauro ha escrito, aparte de sus Comentarios bíblicos y algunos poemas, una *Grammatica,* un tratado sobre el cómputo eclesiástico y un opúsculo *De anima,* obras que no sobrepasan el marco de las análogas de Alcuino. V. Cousin y B. Hauréau le atribuyen, además, glosas sobre la *Isagoge* de Porfirio y el *De interpretatione* de Aristóteles; en dichas glosas analiza con claridad la formación de los conocimientos intelectuales manteniéndose, por lo demás, en un plano totalmente psicológico, ya que va del sentido a la imaginación y de la imaginación a la inteligencia. La intelección *(intellectus)* que el término designa es aquí definida como *animae intelligentis passio* y *rei intellectae similitudo.* Si estas glosas son verdaderamente obras de Rhabano, es necesario situarlo, como dialéctico, muy por encima de Alcuino.

De todas maneras, el alumno aventajó con mucho a su maestro en dos obras, tales que Alcuino no hubiera jamás soñado emprender y que, sin embargo, responden exactamente a las necesidades de un país en el que se quería establecer una cultura latina de espíritu cristiano. El *De clericorum institutione* es una especie de tratado de los estudios eclesiásticos para uso de los clérigos alemanes del siglo IX. El programa propuesto sigue, naturalmente, el orden de las artes liberales, tal como se enseñaban tiempo atrás en las escuelas romanas: primeramente, Gramática; después, Retórica, Dialéctica, Aritmética, Geometría, Música y Astronomía. Los autores paganos pueden ser leídos *propter florem eloquentiae,* pero a condición de tratar sus obras como los judíos tenían orden de tratar a sus cautivas antes de desposarlas *(Deut.,* XXI, 10-13). Así lo han hecho Lactancio, Hilario y Agustín, cuyo *De doctrina christiana* (II, 40) sigue aquí Rhabano. A este plan de estudios añade Rhabano una amplia enciclopedia, comúnmente llamada *De universo,* pero cuyo título original, que tiene ya la amplitud y la precisión descriptiva de los títulos alemanes, es todo un programa: *De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione.* Todos los seres que el autor conoce quedan reducidos, en esta obra, a las enseñanzas morales y religiosas que de ellos se pueden extraer. Sus naturalezas no son, prácticamente, más que lo que significan; y para saber lo que significan es bastante conocer la etimología de sus nombres. Esta es, por otra parte, la razón de que, sabiendo el nombre de un ser, no resulte ya necesario asegurarse de su existencia. Lo que importa es que las lecciones que se saquen de él sean verdaderas y útiles. Ni siquiera hay inconveniente en que estas lecciones sean contradictorias. El león, por ejemplo, puede significar, en un sentido, al diablo, y en otro, a Jesucristo; cuanto más sentidos simbólicos tiene un ser, más útil es conocerlo y más tiene de qué hablar el profesor.

Depende de la influencia de Rhabano Mauro el breve tratado del monje alemán Bruun, llamado Cándido de Fulda, que lleva el título de *Dicta Candidi*. Este modesto opúsculo es una serie de parágrafos, no muy estrechamente ligados entre sí, que versan, de manera principal, sobre el tema agustiniano de la imagen de la Trinidad en el alma y sobre las condiciones necesarias para aplicar a Dios las categorías, según el apócrifo agustiniano *Categoriae decem*. Este pequeño escrito ha mantenido la atención de los historiadores a causa de su último parágrafo, quizá simple resumen de un fragmento dialogado, un poco más extenso, del mismo autor, y que expone la primera prueba de la existencia de Dios —dialécticamente desarrollada— que se encuentra en la Edad Media. El universo se divide en tres clases: seres existentes, seres vivientes y seres inteligentes. Estas tres clases están jerárquicamente ordenadas de la menos a la más poderosa, pues lo que conoce intelectualmente debe primero vivir y ser, pero no al contrario. Por consiguiente, también se hallan jerárquicamente escalonadas de la menos a la más perfecta. Pregúntese, pues, el hombre —que se encuentra en la cima de esta jerarquía por su entendimiento, y que se reconoce como mejor y más poderoso que lo demás— si es todopoderoso. No lo es, ya que no puede hacer todo lo que quiere. El hombre debe, por tanto, admitir sobre sí un poder todopoderoso que domina a la vez lo que es, lo que vive y lo que conoce. Esta omnipotencia es Dios. Como en el caso del *De anima* de Alcuino, se encuentran aquí esquemas de origen agustiniano vacíos de su sustancia metafísica.

Volviendo a Francia, se advierte que el movimiento de estudios impulsado por Alcuino se prolonga modestamente, pero con una continuidad segura. Pascasio Radberto, abad de Corbie († 860), es, sobre todo, teólogo (*De corpore et sanguine Domini; De fide, spe et charitate*) y biógrafo (*Vita Adalhardi, Epitaphium Arsenii*) familiarizado, por otra parte, con Cicerón y Séneca. Ratramnio de Corbie († después del 868), autor de un *De corpore et sanguine Domini*, en el que discute la opinión de su hermano en religión Pascasio, de un *Contra Graecorum opposita* y de un *De praedestinatione*, muy importante para la historia de esta controversia teológica; tiene también un *De quantitate animae* y un *De anima*, que demuestran cuánto preocupó el problema de la naturaleza del alma a los pensadores del siglo IX. En el primero de estos escritos, Ratramnio discute la opinión de un monje de Beauvais, que sostenía, como perfecto realista de las especies, que todo hombre es, en cuanto a su sustancia, un solo y mismo hombre: *Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam*. No lo acusemos precipitadamente de averroísmo, porque este beauvaisiano ya no puede defenderse, y cuando Ratramnio añade: «Si es así, resulta que no hay más que un solo hombre y una sola alma», parece ser él quien deduce la consecuencia. Por otra parte, según se ve por su controversia contra Pascasio Radberto, Ratramnio era menos realista que la mayor parte de sus contemporáneos. En realidad, la cuestión batallona de la época, en el plano doctrinal, es la discusión del problema de la predestinación, que enfrentó entonces a Gottschalk (Gotescalco,

† entre el 866 y el 869), Ratramnio de Corbie y Juan Escoto Erígena; pero el tratamiento de este problema incumbe exclusivamente a la historia de la teología.

Ya hemos indicado que, al parecer, la influencia irlandesa —que fue inmensa sobre el continente, en la historia de la vida monástica del siglo XIII— no estuvo acompañada por el correspondiente influjo intelectual. Si éste se ejerció, no ha dejado huellas. Muy distintamente ocurre en el siglo IX: parece que tuvo lugar una verdadera emigración de maestros irlandeses a Francia. Heirico de Auxerre lo afirma en el prólogo de su poema sobre *La vida de San Germán*: despreciando el mar, casi toda Irlanda, con su ejército de filósofos, viene a abordar a las costas francesas: *Quid Hiberniam memorem, comtempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem.* Según parece, estos irlandeses —algunos de los cuales encontraremos en Reims y en Lyon— eran, en la mayoría de los casos, excelentes maestros de artes liberales, pero que se contentaban con seguir el curso corriente de estudios clásicos. En este ambiente de gramáticos sin ambiciones metafísicas y de bárbaros latinizados, el *Corpus areopagiticum* cae como un meteoro venido de otro mundo, y el irlandés Juan Escoto Erígena lo acoge con entusiasmo. Su resultado es una efervescencia neoplatónica que, aunque prontamente calmada, deja tras sí un fermento tan activo que, cinco siglos más tarde, Juan Gerson la juzgará incluso perniciosa.

BIBLIOGRAFÍA

CIVILIZACIÓN DE LA EDAD MEDIA: VON EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung,* 3.ª ed., 1917—H. O. TAYLOR, *The Classical Heritage of the Middle Ages,* 3.ª ed., Nueva York, 1925; *The Medieval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages,* 2 vols., 3.ª ed., Nueva York, 1920.—M. DE WULF, *Civilization and Philosophy in the Middle Ages,* Princeton, 1922.—H. FOCILLON, *Art d'Occident. Le moyen âge roman et gothique,* París, A. Colin, 1938.

CONJUNTO DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique,* 3 vols., París, 1872-1880.—F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* París, F. Alcan, 1907.—B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie* (2.ª parte del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. Ueberweg), Berlín, 1928.—É. BREHIER, *La philosophie du moyen âge,* París, Renaissance du Livre, 1937.—M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale,* 2 vols., 6.ª ed., París, J. Vrin, 1934 y 1936.—K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande,* tt. II-IV, *Die Logik im Mittelalter,* 1861-1870.—M. GRABMANN, *Die Geschichite der scholastischen Methode,* 2 vols., Friburgo de Brisgovia, Herder, 1900 y 1910.—Lynn THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science during the first Thirteen Centuries of our Era,* 4 vols., Nueva York, Macmillan, tt. I y II, 1923; tt. III y IV, 1934.—P. VIGNAUX, *La pensée au moyen âge,* París, A. Colin, 1938.—J. MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas,* París, F. Alcan, 1901.—CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science,* Cambridge, Mass., 1924.—P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 5 vols., París, 1913-1917.—Sobre todas las cuestiones relativas a las doctrinas psicológicas: K. WERNER, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus,* 1876.—Sobre la literatura lati-

na de este período, consúltese la obra fundamental de Max MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. I, Munich, 1911.—J. DE GHELLINK, S. J., *Littérature latine du moyen âge*, Bloud et Gay, 2 vols., París, 1939.—MAX MANITIUS, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig, O. Harassowitz, 1935.

CIVILIZACIÓN ANGLOSAJONA: A. BROOKE, *English Literature from the Beginning to the Norman Conquest*, Londres, Macmillan, 1908.—A. R. BENHAM, *English Literature from Widsith to the Death of Chaucer*, Nueva Haven, Yale Press, 1916.—R. W. CHAMBERS, *On the continuity of English Prose from Alfred to More and his School*, Londres, H. Milford, 1932.—A. F. LEACH, *The Schools of Medieval England*, Londres, Methuen, 2.ª ed., 1916.—F. RAPHAEL, *Christian Schools and Scholars*, Londres 1924.—CH. DAWSON, *The Making of Europe*, Londres, Sheed and Ward, 1932; trad. francesa: *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, París, Rieder, 1934.

WINFRIDO: M. MANITIUS, *Op. cit.*, t. I, pp. 142-152.—F. LAVISSE, *La conquête de la Germanie romaine*, en *Revue des Deux-Mondes*, 15 de abril de 1887, p. 878.—G. KURTH, *Saint Boniface (680-755)*, 5.ª ed., París, Lecoffre, 1924.

BEDA: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. XC-XCV.—M. MANITIUS, *op. cit.*, t. I, pp. 70-87.

ALCUINO: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. C y CI.—C. J. B. GASKOIN, *Alcuin, his Life and his Work*, Londres, 1904.—G. F. BROWN, *Alcuin of York*, Londres, 1908.—E. M. WILMOT-BUXTON, *Alcuin*, Londres, 1922.

RHABANO MAURO: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CXI.—D. TURNAU, *Rabanus Maurus praeceptor Germaniae*, Munich, 1900.

RENACIMIENTO CAROLINGIO: E. LAVISSE, *Histoire de France*, t. II, 1.ª parte, pp. 342-349.—H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, 2.ª ed., París, Alcan, 1937.—F. LOT, *La France des origines à la guerre de Cent ans*, París, Gallimard, 1941.—L. MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités (768-1180)*, 2.ª ed., París, 1924.—G. BRUHNES, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne*, París, 1903.—É. GILSON, *Humanisme médiéval et Renaissance*, en *Les Idées et les Lettres*, París, J. Vrin, 1932, pp. 171-196.

II. JUAN ESCOTO ERÍGENA

La personalidad de Juan Escoto Erígena domina su época; su obra ofrece un carácter tan nuevo en la historia del pensamiento occidental, que merece fijemos en ella nuestra atención.

Nacido en Irlanda hacia el año 810, llegó a Francia entre el 840 y el 847. Se ha supuesto que había aprendido el griego en Irlanda; es posible, pero él mismo se presentará, en el prefacio de su traducción de Dionisio, como apenas iniciado en el estudio de esta lengua *(rudes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum fatemur)*; ahora bien, en París hizo esa traducción; por tanto, también es posible que aprendiese lo que sabía de griego ya en París, ya en Saint-Denis, donde residían en aquella época monjes griegos. Profesor en la escuela Palatina, Juan Escoto vivió en la corte brillante y culta de Carlos el Calvo. Varias anécdotas demuestran cómo se apreciaban allí no solamente su extraordinario saber, sino también su ingenio y sus alegres réplicas. La misma estima en que se le tenía, daba lugar, por otra parte, a ponerlo en graves aprietos. Dos obispos, Párdulo de Laon e Hincmaro de Reims, lo invitaron a refutar los errores

de Gottschalk, que sostenía que hay una predestinación divina tanto a la perdición eterna como a la salvación. Escribió entonces el *De praedestinatione* (851), para establecer que no estamos predestinados por Dios al pecado; mas, por haber introducido en su obra algunas de las tesis más atrevidas que después sostendría, se vio atacado por los mismos que le habían pedido que escribiese; finalmente, su doctrina fue condenada por los concilios de Valence y de Langres, en 855 y 859.

Mucho más importante para el futuro de su pensamiento y de la filosofía medieval es su nueva traducción, del griego al latín, del *Corpus areopagiticum.* Su primer traductor, Hilduino, abad de Saint-Denis, había intentado demostrar que el autor de estos escritos era el converso de San Pablo, el apóstol de las Galias y el fundador del monasterio que llevaba su nombre. Por otra parte, Juan Escoto no estaba convencido de que Dionisio Areopagita fuese el fundador de este monasterio, pero en manera alguna dudaba que hubiese escrito las obras que se le atribuían. A esta traducción añadió la de los *Ambigua* de Máximo el Confesor y la del *De hominis opificio* de Gregorio Niseno. Parece ser que después del año 860, el Papa Nicolás I experimentó alguna inquietud acerca de la ortodoxia de Juan Escoto Erígena. Mas no por ello cesó éste en sus trabajos: escribió el *De divisione naturae,* su obra principal, y después un comentario, muy importante, a la *Jerarquía celestial* de Dionisio, otro comentario, del que sólo nos quedan fragmentos, al Evangelio de San Juan y una Homilía sobre el Prólogo del mismo Evangelio. La última parte de la vida de Erígena es muy oscura. La hipótesis menos aventurada —pero no necesariamente la verdadera— es la de que murió en Francia casi al mismo tiempo que Carlos el Calvo, es decir, alrededor del año 877. La hipótesis más novelesca pretende que volvió de Francia a Inglaterra, después de la muerte de Carlos el Calvo, enseñó en la abadía de Malmesbury y murió asesinado por sus alumnos: *a pueris quos docebat graphiis perfossus.*

La doctrina de Erígena ha sido objeto de las más divergentes interpretaciones. J. Görres, por ejemplo, acusa a Erígena de haber confundido religión y filosofía, según convenía, por otra parte, a un panteísta. Hauréau lo considera como «muy librepensador», otorgándole así el mayor elogio de que disponía. De hecho, el sentido de la doctrina de Erígena deriva de su concepción de las relaciones entre la fe y la razón. Para comprenderlo es esencial distinguir los sucesivos estados del hombre con respecto a la Verdad. No hay una única respuesta al problema del conocimiento, sino una serie de respuestas, cada una de las cuales vale para uno de esos estados, y sólo para él. Considerada en sí misma, la naturaleza humana siente un deseo innato de conocer la verdad. Entre el pecado original y la venida de Cristo, la razón quedó oscurecida por las consecuencias de su falta y, no estando aún aclarada por la revelación completa, que será el Evangelio, no puede sino construir laboriosamente una física, a fin de comprender por lo menos la Naturaleza y establecer la existencia del Creador, que es su causa. Desde esa época, sin embargo, la revelación

judía comienza su obra, y alcanza su plenitud en Cristo. A partir de este momento, la razón entra en un segundo estadio. Ya no está sola y, puesto que la verdad revelada le viene de una fuente absolutamente cierta, su sabiduría consistirá en aceptar aquella verdad tal como Dios se la revela. Así, pues, en adelante la fe ha de preceder al ejercicio de la razón, pero esto no quiere decir que la razón deba desaparecer; antes al contrario, Dios quiere que la fe engendre en nosotros un doble esfuerzo: el de hacerla realidad en nuestros actos por la vida activa y el de explorarla racionalmente por la vida contemplativa. Un tercer estadio reemplazará más tarde al segundo. Cuando veamos la Verdad misma, la fe se eclipsará ante la visión. Pero el hecho, que se impone actualmente a todo pensamiento humano, es que nuestra razón es una razón enseñada por una revelación. No queda, pues, más que extraer del hecho las lecciones que entraña.

Ante todo, puesto que Dios ha hablado, es imposible para la razón de un cristiano no tenerlo en cuenta. La fe es para él, en adelante, condición de la inteligencia: *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Is.*, VII, 9). Es la fe la primera y, según el modo que le es propio, ella alcanza el objeto de la inteligencia antes que la inteligencia misma. Pedro y Juan corren hacia la tumba; Pedro es el símbolo de la fe; Juan, el de la inteligencia, y la tumba es la Escritura. Ambos corren, ambos entran, pero es Pedro quien pasa primero. Que nuestra fe haga lo mismo, que pase antes y, puesto que la revelación divina se expresa en la Escritura, hagamos que el esfuerzo de nuestra razón vaya precedido por un acto en virtud del cual aceptemos como verdadero lo que la Escritura enseña. Para comprender la verdad es necesario creerla antes. Este pretendido racionalismo funda enteramente su filosofía en una base bíblica; y, al hacerlo así, se limita a seguir el ejemplo de su dos maestros preferidos, Agustín y Dionisio. Por tanto, se le puede creer cuando afirma que *toda* búsqueda de la verdad debe tener su punto de partida en las Sagradas Escrituras, pero es necesario ver adónde le conduce su especulación.

En primer lugar, si la fe es verdaderamente un punto de partida, lo es porque se parte de ella, pero también porque partimos verdaderamente de ella. Dios no ha dado la fe al hombre para que se detenga en ella; muy al contrario, «no es otra cosa que una especie de principio a partir del cual comienza a desarrollarse, en una criatura racional, el conocimiento de su Creador». Es, pues, Dios mismo quien manda ir más lejos. La Samaritana del Evangelio lo comprendió bien. Ella representa la naturaleza humana en busca de la verdad por la sola razón y encuentra a Cristo en su camino. Ahora bien —cosa notable—, Jesús le pide de beber, como si la fe pidiese lo mismo a la razón. ¿Qué hay que decir sino que el Creador y Redentor pide a la naturaleza, a la que ha creado y redimido, que le busque por medio de la razón? Dios nos pide primero la fe, después una vida conforme a esta fe, y finalmente una inteligencia racional y una ciencia que la complete. ¿Por qué este complemento?

La fe es un principio que tiende a desenvolverse en conocimiento más perfecto. Primeramente, la interpretación literal de las Escrituras con-

duciría con facilidad a errores graves si la razón no interviniese para desentrañar el sentido espiritual que se esconde bajo la letra. La interpretación de los símbolos escriturísticos exige, pues, un esfuerzo de la razón natural para determinar su sentido. Luego, como se verá, la fe no puede alcanzar el fin hacia el que nos encamina sino conduciéndonos por las sendas de la especulación filosófica. Digamos más bien que es propio de su naturaleza el suscitar, en los espíritus dispuestos a esta clase de especulaciones, una investigación racional de tipo distinto. En ellos, la fe provoca espontáneamente el nacimiento de una filosofía, que ella alimenta y por la cual es iluminada. Por eso, Escoto Erígena viene a considerar filosofía y religión como términos equivalentes. Puesto que se le ha tachado, a este propósito, de racionalista, conviene precisar el sentido de las fórmulas que usa.

El centro de perspectiva más seguro para descubrirlo es el que Erígena mismo ha definido tantas veces: la verdadera filosofía prolonga el esfuerzo de la fe para alcanzar su objeto. Aunque es un conocimiento distinto de la fe, tiene el mismo contenido y por eso, en cierta manera, se confunden. Se admitirá que, vistas a la luz de las distinciones tomistas, las fórmulas de Escoto Erígena son equívocas, pero esto no constituye razón suficiente para atribuirle un racionalismo que sería exactamente opuesto a su pensamiento. Lo que le admira —y se esfuerza en expresarlo— es la unidad fundamental de la sabiduría cristiana. Sus expresiones no dejan ninguna duda acerca de esto. Una luz ilumina al alma cristiana: la de la fe. No es aún plena luz, ya que ésta sólo se logrará en la visión beatífica, pero entre las dos se sitúa, cada vez más viva, la luz de la especulación filosófica, que nos lleva desde la fe hasta la visión beatífica, y que va aclarando progresivamente la oscuridad de la fe: *Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens.*

Así, pues, para representarse exactamente el estado de espíritu de Erígena es necesario concebir su obra como una exégesis filosófica de la Sagrada Escritura. El premio que espera de sus esfuerzos es la pura y perfecta comprensión de la Biblia; como Orígenes —cuya influencia se advierte por todas partes en su obra—, no conoce ni desea ningún otro gozo. Es el fin de su felicidad. Buscar a Dios en la palabra que nos ha dejado y encontrarlo en ella, o mejor, ascender hacia Él por los peldaños infinitos de la contemplación en las Escrituras, es la meta suprema en este mundo, pues nada hay, por encima de ese paso, sino la visión de la luz divina misma en la otra vida. En tanto que está separado de Dios por su cuerpo, el intelecto humano no puede hacer otra cosa que buscarlo, encontrarlo para buscarlo después más alto aún, y ascender peldaño a peldaño, trascendiéndose.

En este sentido hay que interpretar los célebres textos de Erígena sobre la primacía de la razón. Se comentan frecuentemente como si dijesen que la fe debe someterse a la razón. Nada menos exacto; no puede citarse un solo texto de Erígena que ofrezca tal sentido, mientras que son innumerables los textos en sentido contrario. Ante la autoridad de la Escritura,

la razón no puede hacer otra cosa que inclinarse; Dios habla; aceptamos por la fe lo que dice y su palabra es indiscutible. La autoridad contra la que Erígena se alza no es la de Dios, sino la de los hombres, es decir, la interpretación de la palabra de Dios, que es infalible, por razones humanas, que no lo son. La fuente de esta autoridad es, en último término, la razón, y por eso es completamente discutible. Lo que Dios dice es cierto, compréndalo o no la razón; lo que un hombre dice no lo es si la razón no lo aprueba. Nadie ha hecho más amplio uso de la tradición patrística que Erígena: Máximo, Dionisio, Gregorio Niseno y Agustín están tan íntimamente incorporados a su doctrina, que se siente en todo momento su presencia, incluso allí donde no son citados. No obstante, la autoridad de estos pensadores reside únicamente —según Erígena— en la racionalidad de lo que han dicho, y que la tradición transmite. La autoridad no es, para él, más que un tradicionalismo de la razón. Su actitud general frente a estos problemas es, pues, de entera sumisión a la palabra de Dios y, al propio tiempo, de plena libertad cuando se trata de la palabra de los hombres. Si ha cometido algún error acerca de esto, fue principalmente el de no criticar sus autoridades tanto cuanto se había comprometido a hacerlo. Pero aun en esto se le puede excusar. Por ser el primer heredero de la patrística griega en Occidente, Erígena ha vivido arrebatado por su propio descubrimiento. Incapaz de equilibrar la tradición latina y la griega, ha criticado muy poco ciertos elementos de esta última para conseguir dominarla; pero es que nosotros ya no imaginamos a Dionisio tal como Erígena lo veía. ¿Cómo contradecir al discípulo inmediato de San Pablo y heredero de una doctrina esotérica reservada por el Apóstol a unos cuantos iniciados? ¿Cómo discutir a San Máximo el Confesor, que no es sino el intérprete de San Gregorio y de San Dionisio? Lo que su autoridad le sugiere, lo abraza su razón porque ésta es recta, porque su autoridad es razonable y porque una y otra surgen paralelamente, ya que son igualmente racionales, de una misma fuente: la sabiduría de Dios.

Si hubo, pues, algún racionalismo en Escoto Erígena, lo hubo en contra de su propia intención. Afirmar que la filosofía se inspira en la fe, que la razón es necesaria para interpretar los textos en que esta fe se nos transmite, que la interpretación tradicional de dichos textos por la razón constituye la tradición filosófica, y que esta tradición —nacida de una razón a la que ilumina la fe— sigue siendo discutible por aquella razón iluminada por esa misma fe, era definir incompletamente una posición sana por lo que ésta afirmaba, y que sólo esperaba ser completada. Le faltaban muchas cosas, pero no sería justo atribuirle la negación de lo que le faltaba. Erígena no ha distinguido, dentro de la revelación, lo que es asimilable por la razón y lo que trasciende a ésta de manera irreductible; por eso parece que, en él, se racionalizan los dogmas religiosos, mientras que su filosofía se pierde en la teología y en la exégesis. Igual aventura habían corrido y debían correr algunos autores más grandes que él, hasta que Santo Tomás de Aquino situara el problema en sus justos límites. Como San Agustín y San Anselmo, Escoto piensa según la norma del *credo ut*

intelligam y su filosofía queda completamente absorbida en el cuerpo de la sabiduría cristiana, del que le parece inútil querer separarla, porque aquélla vive con la vida de ésta y se mantiene orgánicamente solidaria de ella durante su ejercicio. Convengamos, por otra parte —como tendremos muchas ocasiones de ver—, que Erígena tiene el don peligroso de la fórmula y que no le importa que ésta sea provocativa; pero sería equivocado abusar contra él de su propio virtuosismo, tanto más cuanto que él se sabe, por lo general, mejor protegido de lo que imaginamos. Cuando se lee, en el *De praedestinatione*, I, 1, la frase famosa: *Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem veram esse philosophiam*, se le acusa de haber racionalizado la religión; pero, al escribirla, Erígena se acordaba ciertamente del *De vera religione* de San Agustín (V, 8): *Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.* Más aún, cuando se lee, en el *De divisione naturae*, I, 69: *Ideoque prius ratione utendum est, in his quae nunc instant, ac deinde auctoritate*, fácilmente se encuentra una profesión de fe racionalista; pero si se la compara con San Agustín —*De ordine*, II, 9, 26 — no se advertirán grandes diferencias. De hecho, parece que Erígena ha demostrado un instinto casi infalible para copiar de los Padres de la Iglesia sus fórmulas más vulnerables. Como su elección se dirigía siempre en el sentido del neoplatonismo, ha terminado por poner al desnudo un aspecto del auténtico pensamiento de los Padres, pero que está equilibrado, en ellos, por fuerzas de diferente naturaleza y que, a causa del efecto de masa así obtenido, en Escoto ya no se equilibran —según parece muy frecuentemente— con nada. El hecho de que Erígena esté protegido en cada punto no garantiza, pues, la seguridad doctrinal del conjunto; pero el hecho de que el conjunto no sea seguro no autoriza a rechazar, sin más, cada una de sus fórmulas. Para los que gustan de cazar herejes, Erígena es un blanco fácil; se le acierta a cada disparo; mas, a menudo quedan avergonzados esos cazadores, pues comprueban en seguida que, al disparar sobre Erígena, han tocado a Dionisio, a San Máximo el Confesor, a San Gregorio Magno, a San Gregorio Nacianceno, a San Ambosio o a San Agustín.

División de la Naturaleza:

El método que la razón emplea para lograr entender lo que cree es la dialéctica, cuyas dos operaciones fundamentales son la *división* y el *análisis*. La división consiste en partir de la unidad de los géneros supremos y distinguir, en el seno de su unidad, los géneros cada vez menos universales que se encuentran contenidos en ella, hasta llegar a los individuos, términos inferiores de la división. El análisis sigue el camino inverso; partiendo de los individuos y volviendo a subir los peldaños descendidos en la división, recoge a dichos individuos al pasar y los reúne en la unidad de los géneros supremos. Estos dos momentos del método son, pues, complementarios, si bien puede considerárseles como un solo movimiento de ida y vuelta, que desciende de la unidad del género a la multiplicidad de los

individuos y se remonta inmediatamente a la unidad primera de la que éstos han descendido.

Porque son los individuos mismos, y no solamente nuestros razonamientos, quienes descienden de los géneros. La división y el análisis no son simplemente métodos abstractos de descomposición o de composición de ideas, sino la ley misma de los seres. El universo es una vasta dialéctica regida por un método interno que la ciñe a las reglas que acabamos de definir. El doble movimiento dialéctico no es, pues, ni una regla puramente formal del pensamiento, ni una invención arbitraria del espíritu humano. Se impone a la razón como verdadera, porque está escrita en las cosas, en las que la razón no hace sino descubrirla. La explicación del universo debe seguir los caminos de la división y del análisis. Así, pues, a continuación se va a tratar de una *División de la naturaleza*, y no solamente de nuestra idea de la naturaleza. La doctrina de Erígena no es una lógica. Es una física o, como dice él mismo, una «fisiología».

La noción de naturaleza es la más comprensiva de todas cuantas se ofrecen al pensamiento. Incluye, en efecto, todo lo que existe y también —en el sentido que muy pronto definiremos— todo lo que no existe. Consideremos, ante todo, la división de la naturaleza en cuanto ésta incluye al ser. Estrictamente hablando, la naturaleza llegaría hasta el infinito si se la siguiera con detalle; pero, examinada en su conjunto, ofrece primordialmente al pensamiento las cuatro distinciones que siguen: 1.º, la naturaleza que crea y no es creada; 2.º, la naturaleza que es creada y crea; 3.º, la naturaleza que es creada y no crea; 4.º, la naturaleza que no crea ni es creada. En realidad, los miembros de esta división se reducen a dos. El segundo y el tercero son creados; el primero y el cuarto, increados. Nos hallamos, pues, ante dos divisiones solamente: el Creador y la criatura. En efecto, la naturaleza que crea y no es creada es Dios considerado como principio de las cosas; la naturaleza que no es creada ni crea es el mismo Dios, considerado como habiendo cesado de crear y entrado en su estado de reposo. Por otra parte, la segunda división corresponde a las Ideas arquetípicas, creadoras de las cosas, pero creadas también ellas por Dios; y la tercera comprende las cosas mismas creadas por las Ideas. En resumen, Dios es concebido como Creador en la primera división y como fin en la cuarta, mientras que las criaturas se hallan todas comprendidas entre este principio y este fin.

Estudiemos ahora la división de la naturaleza en tanto que ésta incluye lo que no existe. En una doctrina de inspiración platónica, y cuya primera fuente —sépase o no— es el *Sofista*, las nociones de «ser» y de «no-ser» sólo tienen un valor relativo. Todo ser es el no-ser de alguna cosa, y ese no-ser tiene más realidad que tal o cual ser. Definamos el ser como todo lo que puede ser percibido por los sentidos o comprendido por el entendimiento: *ratio suadet, omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse*. Inversamente, todo lo que escapa a la captación de estos dos métodos de conocimiento entrará en el género del no-ser. Erígena conoce cinco clases: 1.º, lo que, por la ex-

celencia de su naturaleza, escapa a nuestros sentidos y a nuestro entendimiento: primeramente, Dios; a continuación, las esencias de las cosas que, por ser inaprehensibles en sí mismas, sólo nos son conocidas a través de sus accidentes; 2.º, en la serie jerárquica de los seres, la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior, e inversamente, de manera que lo que un ser es implica el no-ser de aquello que ese ser no es; 3.º, todo lo que no está aún más que en potencia, en el estado de germen y de «razón seminal», es el no-ser de lo que se actualizará alguna vez; 4.º, los seres sujetos a la generación y a la corrupción no existen: si se compara con las Ideas eternas e inmutables, todo el mundo del devenir es no-ser; 5.º, en el caso particular del hombre, se puede decir que es en tanto que lleva la imagen de Dios, y que no es en cuanto la pierde por su culpa.

En la doctrina de Escoto, la división del no-ser no desempeña un papel tan importante como la división del ser; aquélla sólo es —por así decirlo— el reverso de ésta. Consiguientemente, nos interesa precisar el sentido de la división del ser. Hemos dicho que no se trataba de una simple división lógica, sino de una división real de la naturaleza; es preciso añadir que la naturaleza no es un género común a las diversas divisiones del ser ni un todo que se divida en partes. El mismo Erígena se ha anticipado a protestar vivamente contra estas interpretaciones panteísticas de su doctrina: «Si es así, quién no tomaría inmediatamente la palabra para exclamar: "¡Luego Dios es todo y todo es Dios!", lo cual resulta monstruoso, incluso para aquellos a quienes tenemos por sabios, porque la diversidad de las cosas visibles e invisibles es múltiple, pero Dios es uno» *(De div. nat.*, III, 10). Se ve así cómo se plantea, en esta doctrina, el problema de la relación de las cosas con Dios. No se trata de «una división de un género en especies, o de un todo en partes, porque Dios no es el género de la criatura ni la criatura la especie del género de Dios. De igual manera, Dios no es el todo de la criatura ni ésta una parte de Dios, o inversamente: *Deus non est totum creaturae neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura totum Dei neque Deus pars creaturae* (II, 1). La noción de división de la naturaleza es, pues, equivalente a la de creación, y ésta equivale, a su vez, a la producción de lo múltiple por el Uno.

Efectivamente, todo parte del Uno y vuelve a él; pero ¿cómo hablar del Uno? Aristóteles, el griego infinitamente sutil y sabio, quiso incluir la universalidad de las cosas en diez géneros universales que llama categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, situación, lugar, tiempo, acción, pasión y hábito. Es cierto que todas las naturalezas creadas entran en dichas categorías; pero, como ha demostrado San Agustín en sus *Confesiones* (IV, 16, 29), Dios escapa a ellas. Así, pues, estrictamente hablando, Dios es inefable. Para hablar de Él es necesario seguir el método preconizado por Dionisio: se empleará primero la «teología afirmativa», hablando como si las categorías se aplicasen válidamente a Dios: Dios es sustancia, Dios es bueno (cualidad), Dios es grande (cantidad), etcétera; se corregirán inmediatamente estas fórmulas recurriendo a la «teología negativa»: Dios no es ni sustancia, ni cualidad, ni cantidad, ni

nada de lo que entra en alguna categoría. Afirmación y negación están igualmente justificadas porque es verdad que Dios es todo lo que es, por ser el origen de todo; pero es falso que sea nada de lo que es, ya que todo lo demás es múltiple y Dios es Uno. Para expresar que Dios es y no es, debe decirse que es superlativamente todo lo que es. Así, Dios es esencia, y Dios no es esencia; Dios es, pues, «hiperesencial». Advirtamos, por otra parte, que, de todos modos, la última palabra está reservada a la teología negativa. Decir que Dios es «hiperesencial» es enunciar una proposición de forma afirmativa, pero de contenido negativo; porque si se afirma que Dios está más allá de la esencia, pero no se dice lo que Él es, se expresará lo que no es, más bien que lo que es. Lo mismo sucede cuando se dice que Dios es el ser; en efecto, *est qui plus quam esse est:* Dios es eso que es más que el ser; pero ¿qué es? Lo ignoramos. Así, fiel al pensamiento de Dionisio, Erígena sitúa a Dios, por encima de todas las categorías, como la causa de todas las cosas, superior a toda afirmación y a toda negación: *oportet sentire ipsam causam omnium superiorem esse omni negatione et affirmatione.*

La segunda división de la naturaleza comprende aquellos seres que, siendo creados, son también creadores. Puesto que son creados, nos colocamos, al tratar de ellos, fuera de la naturaleza divina; pero como son creadores, son los más nobles de todas las criaturas. ¿Cómo hay que concebirlos?

Su naturaleza fue siempre conocida por los filósofos, aunque éstos los hayan designado con nombres diferentes. Se les ha llamado «prototipos», «predestinaciones», «voluntades divinas» o también «Ideas». Sea cual fuere el nombre que se les dé, estos seres son los arquetipos de las cosas creadas. Escoto Erígena no emplea siempre el mismo término para expresar la manera como Dios los ha producido. Dice —por ejemplo— que las «Ideas» han sido «preformadas», «establecidas», «formadas», «hechas»; pero el sentido que concede a estas diversas expresiones es siempre el de «creadas» *(De div. nat.,* II, 16; II, 21). Digamos, pues, que Dios ha creado las «Ideas», a riesgo de precisar el sentido del término «creación» en una doctrina en la que la relación de las criaturas con el Creador se reduce a la de lo múltiple con el Uno.

Semejante doctrina podría atribuirse a Dionisio, pero Escoto Erígena la ha puesto de relieve tan vigorosamente que, por así decirlo, se la ha apropiado. Creadas por el Padre en el Verbo, las Ideas subsisten en Él desde toda la eternidad. Puede decirse, por tanto, que las Ideas son coeternas con Dios, en el sentido de que están en Él sin haber comenzado jamás. Sin embargo, si nunca han tenido comienzo en cuanto a su duración, sí han tenido siempre un principio de su ser. Si se reserva, pues, el título de eterno a lo que no tiene absolutamente ningún principio, ni en cuanto a su duración ni en cuanto a su ser, se dirá que Dios solo es eterno y que las Ideas no lo son. Por eso Erígena enseña que las ideas son eternas e incluso —si se quiere— coeternas con Dios, pero no del todo, porque

reciben de Él su existencia: *idea primordiales rerum causas Deo coaeternas esse dicimus, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen Deo esse coaeternas, quia non a seipsis, sed a suo creatore incipiunt esse.* Añadamos que esto resulta verdadero incluso acerca del mundo, al menos en cuanto se le puede considerar como eternamente creado en las Ideas de Dios.

Una vez formulada esta restricción, resulta que las Ideas subsisten eternamente en el Verbo y, puesto que el Verbo es Dios, es decir, unidad perfecta, es necesario que las Ideas estén en Él sin introducir ninguna multiplicidad. Así, pues, tal como se encuentran en Dios, son una realidad simple y única, sin que pueda concebirse orden entre ellas. Es solamente en sus efectos, no en ellas mismas, donde sufren distinción y se distribuyen según un orden. Esto es tan cierto que el Verbo mismo puede ser considerado como la Idea principal *(idea)*, la razón *(ratio)* y la forma *(species vel forma)* de todas las cosas visibles e invisibles. Es, además, su causa, pues lo que se desarrollará en el tiempo está eternamente en Él como en su principio. En pocas palabras: el Verbo de Dios es la razón y la causa creadora, a la vez simple e infinitamente múltiple, del universo creado.

En cuanto causa del mundo por su Verbo, Dios es, ante todo, el Bien. Por tanto, si lo consideramos desde sus efectos, colocaremos, en lo más elevado del mundo de las Ideas, la del Bien o Bien en sí. Vienen después la Esencia *(ousia)* o Ser en sí, que es, de suyo, una participación de Dios, pero de ella participan a su vez todos los demás seres. Si perseveramos en el intento de atribuirles un orden, la tercera de las Ideas será la Vida en sí; la Razón ocupará el cuarto lugar; la Inteligencia en sí, el quinto; la Sabiduría en sí, el sexto; después, por este orden, la Virtud, la Felicidad, la Verdad y la Eternidad. Inmediatamente vendrían una infinidad, como el Amor, la Paz, etc., sin que nuestro pensamiento pueda agotar su número ni alterar su perfecta unidad.

Esta doctrina de las Ideas entraña una dificultad considerable. Si los arquetipos de las cosas son criaturas, son necesariamente finitos; pero si son finitos, ¿cómo pueden identificarse con el Verbo? La dificultad es tan visible, que se ha intentado suprimirla negando que Erígena haya considerado verdaderamente a las Ideas como criaturas, y no faltan argumentos para mantener esta posición. En primer lugar, Erígena enseña que las Ideas son el Verbo mismo; ahora bien, éste es increado; luego aquéllas también lo son. En seguida compara la producción de las Ideas en el Verbo con la generación del Verbo por el Padre; por tanto, no podría haber problema de creación ni en un caso ni en otro; o, si se quiere llegar a decir que el Verbo mismo es creado *(De div. nat.,* III, 21), lo que la fórmula tiene de paradójico cuando se aplica al Verbo demuestra suficientemente que, incluso en el caso de las Ideas, no puede tratarse de una verdadera creación. Por último, en un texto notable del *De divisione naturae* (V, 16), Erígena precisa que no incluye las ideas entre las criaturas: «Efectivamente, el término *criatura* significa propiamente los seres

engendrados que se distribuyen en sus especies propias, visibles o invisibles, siguiendo, por así decirlo, el movimiento del tiempo. En cuanto a lo que ha sido establecido con anterioridad a todos los tiempos y a todos los lugares, como está más allá del tiempo y del lugar, no se le llama propiamente criatura, aunque, por sinécdoque, se llama criatura a la universalidad de los seres establecida por Dios después de Él.»

Problema resuelto; pero Erígena se niega simplemente a llamar ahora criatura, en sentido propio, a lo que se designaría con tal nombre en un sistema completamente distinto del suyo. Por esto, aunque sean fuertes en apariencia, ninguno de los argumentos contrarios es decisivo. Primeramente, es cierto que, en cuanto subsisten en el Verbo, las ideas son idénticas a Él, mas es preciso que el Padre las produzca para que subsistan en el Verbo y, merced a esto, forman parte de esa *universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita,* de la que hemos hablado. En segundo lugar, es cierto que Escoto Erígena compara la producción de las Ideas en el Verbo con la generación del Verbo por el Padre, pero mantiene dos diferencias capitales: en primer lugar, sitúa a las Ideas *post Deum,* cosa que no hace con el Verbo; además, precisa que la anterioridad del Verbo respecto de las Ideas es real. Él mismo declara en el *De Divisione naturae* (II, 21): «Creemos absolutamente que el Hijo es en todo coeterno con el Padre; en cuanto a las cosas que el Padre hace en el Hijo, decimos que son coeternas con el Hijo, pero no coeternas en todo *(non autem omnino coaeterna).*» El Verbo es Dios, como el Padre; las Ideas son participaciones de Dios. Queda el texto en que Erígena niega a las Ideas el nombre de criaturas; pero lo hace así porque define a la criatura como aquello que tiene comienzo en el tiempo, no porque les niegue una causa en el orden del ser. En este punto, Erígena es lo más formal que se puede ser: las Ideas eternas pertenecen al orden de lo que viene después de Dios, porque Dios es su causa. Sentado esto, poco importa que se les dé o no el título de criatura: puesto que son inferiores a Dios, ya no se descubre razón alguna para que pudieran ser Dios, cualquiera que sea el nombre con que se las designe.

Para que esta dificultad —tan evidente a nuestros ojos— no haya impedido a Escoto subordinar el ser de las Ideas al de Dios, es necesario que el pensamiento de nuestro autor se haya movido en un plano totalmente distinto del que imaginamos. Para nosotros, el Creador es causa del ser de la criatura, y lo que define a una criatura como tal es que recibe su ser de su Creador. Cuando nosotros lo reducimos todo a relaciones de causa a efecto, en el orden del ser, Erígena piensa más bien en lo que son, en el orden del conocimiento, las relaciones de signo a cosa significada. El Dios de Erígena es como un principio que, sabiéndose incomprensible, desplegase una sola vez la totalidad de sus consecuencias, a fin de revelarse en ellas. Un Dios así no obra nunca fuera de Sí más que para «manifestarse». Ese acto de automanifestación divina, que ocupa un lugar importante en la doctrina de Erígena, es lo que él llama, apelando a Gregorio Nacianceno y a Máximo el Confesor, una «*teofanía*». Las teofanías

se definen así: apariciones de Dios que pueden ser captadas por seres inteligentes: *comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones.* Sea cual fuere el grado en el que se la considere, la producción de los seres por Dios no pasa de ser una teofanía. Para Dios, crear es revelarse. De donde resulta que, como la creación es revelación, la revelación es creación. Por eso llega a decir Escoto Erígena que Dios se crea a Sí mismo al crear a los seres: *nam cum dicitur seipsam (sc. divinam naturam) creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio.*

Consideradas bajo este aspecto, las Ideas divinas son la primera autocreación de Dios. En ellas, la naturaleza divina aparece como creadora y creada, simultáneamente. Es creada por sí misma en estas causas primordiales; en ellas se crea a sí misma, es decir, en ellas comienza a aparecer en sus teofanías, queriendo —por así decirlo— emerger del secreto más oculto de su naturaleza. Así, pues, preludiando ciertos temas de la mística especulativa del siglo XIV, Erígena se imagina a la naturaleza divina como incognoscible —no solamente para nosotros, sino para ella misma— sin una revelación que sea una creación. Según dice en su *De divisione naturae* (III, 23), Dios mismo sólo puede conocerse como un ser, una naturaleza, una esencia; es decir, como finito; ahora bien, Él es infinito y está por encima del ser, de la naturaleza y de la esencia; por tanto, para conocerse tiene que comenzar por *ser*, y esto sólo puede conseguirlo haciéndose algo distinto de Sí mismo. Por eso, la naturaleza divina se crea en las Ideas: *seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus est sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis, et superessentialis... descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans, in aliquo inchoat esse.* Aquí se descubre el profundo sentido de la división de la naturaleza. Hemos dicho que la división y el análisis son complementarios. Efectivamente, las Ideas no pueden aparecer sino en virtud de una división del primer principio; mas ellas comienzan a existir porque Dios comienza a existir en ellas. Ellas no son ya Él mismo (división), puesto que es, de suyo, inexpresable; a pesar de esto, son Él mismo (análisis), puesto que no son sino su expresión.

A partir de este momento, la multiplicación de los seres continúa sin interrupción, hasta llegar a los individuos. La creación propiamente dicha es obra del Padre, y consiste en producir las Ideas en el Verbo. Hablando estrictamente, la creación está acabada desde entonces: *Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est.* Está eternamente —aunque no del todo coeternamente— terminada y acabada, porque todos los seres están ya producidos en la unidad de las Ideas, donde se encuentra implícitamente contenida su multiplicidad. La explicitación de las Ideas en una multiplicidad de individuos se realiza según el orden jerárquico de lo universal a lo particular. De las Ideas nacen los géneros, y después los subgéneros, las especies y las sustancias individuales. Esta procesión de lo

múltiple a partir de lo uno es obra de la tercera persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, fecundador y distribuidor de las larguezas divinas. Así, toda criatura, por reproducir a su manera la imagen de Dios, queda definida por una trinidad constitutiva: la esencia, que corresponde al Padre; la virtud activa, que corresponde al Hijo; la operación, que corresponde al Espíritu Santo.

La noción de creación concebida como teofanía introduce en el universo erigeniano un tema distinto: el de la iluminación. Lo expone la misma Escritura. En un texto capital para la historia del pensamiento medieval, Santiago llama a Dios Padre de las luces: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum (Epist.*, I, 17). San Pablo añade, por otra parte: *omne quod manifestatur, lumen est (Ephes.*, V, 13). De aquí procede la doble iluminación de la gracia *(donum)* y de la naturaleza *(datum)*. Así concebidos, todos los seres creados son luces —*omnia quae sunt, lumina sunt*— y cada cosa, hasta la más humilde, es, en el fondo, una lamparita en donde luce, por poco que sea, la luz divina. Hecha de esta multitud de pequeñas lámparas que son las cosas *(Sup. hier. coel.*, I, 1), la creación sólo es, en último término, una iluminación destinada a hacer ver a Dios.

Así, pues, tal concepción del acto creador entraña una concepción correlativa de la sustancia de las cosas creadas. Manifestación de Dios, el Universo dejaría de existir si Dios cesase de irradiar. Como la producción de los seres, su sustancia misma es una iluminación. Por tanto, cada cosa es, *esencialmente*, un signo, un símbolo, por medio del cual Dios se nos da a conocer: *nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet (De div. nat.*, V, 3). He aquí la carta constitucional del simbolismo medieval en teología, en filosofía y hasta en el arte decorativo de las catedrales. Un universo semejante no tiene otra esencia que la Escritura, que lo explica y que él explica. Los dos son revelaciones. Leed la Biblia, y, en ella, Dios se dará a conocer a vuestra inteligencia; mirad las cosas y contemplaréis al Verbo, en el cual y por el cual subsisten todas las cosas: *in omnibus enim quae sunt, quidquid est, Ipse est.* No se traicionaría el pensamiento de Escoto Erígena al decir que, para él —como para Berkeley—, la naturaleza es el lenguaje con que nos habla su Autor. Dediquemos esta comparación a la memoria de Taine: uno y otro —Berkeley y Escoto— son irlandeses.

El conjunto de teofanías que constituye el universo se divide en tres mundos: el de las sustancias puramente inmateriales, que son los ángeles; el de las sustancias corporales y visibles, y, entre los dos —participando de uno y otro, y uniéndolos—, este universo en pequeño que es el hombre. Desde lo más alto hasta lo más bajo de la serie de los seres, Dios está presente como en su participación. Recordemos que, en dichos seres, Dios no se divide en partes: *est participatio, non cujusdam partis assumptio, sed divinarum dationum* (naturaleza), *et donationum* (gracia) *a sum-*

mo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio (III, 3). Creadas de la nada, o sea de la nada de su propia existencia, las cosas lo son también de esta Nada que es el super-ser, es decir, Dios. Consiguientemente, decir que Dios es la realidad misma de las cosas —*est enim omnium essentia*— equivale a decir que cada cosa no es sino el don divino del ser mismo que ella es. En este sentido entiende Erígena la célebre fórmula de Dionisio: *esse omnium est superesse divinitas,* en la cual el corte entre el *esse* creado y el *superesse* divino queda marcado por el vínculo que los une. Entendamos también en igual sentido las fórmulas más extremadas de Erígena, no para paliarlas, sino porque es el sentido que él les da: *non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum;* lo cual viene a significar, en una doctrina en que las relaciones del ser no son sino relaciones de significación: *nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem.* En el fondo, Erígena interesa a todo el mundo y no contenta a nadie: habla como panteísta, pero los que querrían que lo fuera ven claramente que no lo es; mas entonces —piensan los que no quieren que lo sea—, ¿por qué habla como si lo fuese? Digámoslo una vez más: Erígena habla de otra cosa, que es la relación existente entre un pensamiento y su fórmula, o entre un principio y su explicación.

La iluminación así concebida sigue un orden jerárquico, dando cada vez menos luz y menos ser, de los ángeles al hombre, y del hombre a los cuerpos. No se comprenderá bien la naturaleza de esta jerarquía mientras se considere el rango de un ser como un apéndice de su sustancia. El orden de las cosas no es una disposición según la cual Dios las distribuiría después de haberlas creado; su rango es su mismo ser. La jerarquía es, pues, una realidad sagrada, como su nombre indica; es la participación ordenada de todos los seres en Dios.

Los ángeles son inteligencias todo lo perfectas que pueden ser las criaturas. Inmateriales en el sentido de que no están inmersos en la materia, como nuestras almas, poseen, empero, cuerpos espirituales, simples, sin figuras y sin contornos sensibles. A diferencia de los hombres, tienen un conocimiento inmediato y, en cierto modo, experimental de la realidad divina. Esto no quiere decir que los ángeles vean a Dios cara a cara. Nadie ha visto nunca a Dios, nadie lo verá jamás, y el hecho de que los mismos ángeles sean incapaces de verlo nos cerciora de que siempre será así respecto de los hombres. Los ángeles, no solamente no ven a Dios; ni siquiera ven las ideas de Dios; su vista se detiene en ciertas apariciones divinas de estas ideas, es decir, en las teofanías de las causas eternas de las cosas (I, 8). Su privilegio se limita, pues, a recibir las primeras manifestaciones que el Verbo irradia fuera de Sí, pero sin ver al Verbo.

Estas teofanías no se comunican a los ángeles en bloque e indistintamente, sino en orden jerárquico. Sólo los ángeles más perfectos reciben

las primeras y las transmiten de Orden en Orden hasta los ángeles menos elevados, los cuales, a su vez, las transmiten al Orden superior de la jerarquía eclesiástica y, mediante él, a los otros Órdenes, hasta los simples fieles. Pero, también aquí, la transmisión jerárquica no es un carácter extrínseco del orden angélico, sino un carácter constitutivo de dicho orden. Cada ángel es el grado teofánico definido por lo que recibe de luz y lo que de ella transmite; en resumen, es la teofanía que constituye, y todos juntos engendran, por su disposición armoniosa, una felicidad que no es otra que la misma felicidad del universo inteligible.

El hombre es todavía menos capaz que el ángel de iluminarse por sus propios medios. Semejante al aire, que sólo es tinieblas si no está penetrado por la claridad del sol, puede recibir la luz y transmitirla, pero no la produce. La naturaleza humana se encuentra actualmente muy por debajo de la naturaleza angélica. Divididos en sexos, los humanos se multiplican a la manera de los animales, y no se puede decir que no haya sido así desde el origen; pero hubiera podido y debido ser de otra manera. Tomando como suya la doctrina de Orígenes sobre este punto, Juan Escoto estima que Dios, previendo el pecado original, ha instituido un modo de multiplicación de la especie humana distinto del pululamiento —instantáneo y análogo al de los ángeles—, que hubiera prevalecido sin esta perspectiva de caída. Dios, pues, ha empleado la división de los sexos como recurso: *supermachinatus alterum multiplicationis humanae naturae modum* (IV, 12). De igual manera hay que explicar la división de los sexos en individuos diferentes en talla, género de vida, costumbres y pensamientos. Todo esto pertenece aún a la «división de la naturaleza», pero a la división que resulta del pecado (II, 7).

Hay más. Al separarse de Dios por su caída, el hombre arrastró en esa caída a todo el mundo de los cuerpos. Para comprender esto es necesario observar que el mundo corporal existe primeramente en el pensamiento del hombre, y en él subsiste bajo un modo de ser más noble que en sí mismo. Puesto que todo es teofanía, y la iluminación se transmite de arriba hacia abajo, hay un momento en que todo lo que viene tras el hombre está ya contenido en él, en estado menos perfecto que en el ángel, pero más perfecto que en sí mismo. Igual que el triángulo perfecto sólo existe en el pensamiento del geómetra, todos los seres existen en el pensamiento del hombre, como tipos inteligibles, más perfectamente que en la materia donde se desparraman a continuación. Si se duda de esto es porque no se ve, desde luego, cómo lo corporal y sensible puede salir de lo inteligible por modo de división. Pero sucede exactamente así. Si quitamos del mundo de los cuerpos todo lo que tiene de realidad inteligible, poco le quedará. Las especies en que los cuerpos se distribuyen ordenadamente son realidades inteligibles; también lo son sus cantidades —objeto de la ciencia matemática— y sus cualidades, parezca lo que parezca; porque la cualidad es una categoría asequible al pensamiento puro. La cantidad sin cualidad no es cuerpo; tampoco lo es la cualidad sin can-

tidad. El cuerpo sensible nace en el momento en que se encuentran estos dos elementos inteligibles: la cantidad y la cualidad. Pero es posible que se diga: sin embargo, ¡aún queda la materia! Sin duda, la materia existe; pero quizá no sea lo que se cree. Para comprender su naturaleza, hagamos el análisis de un ser corporal dado.

Lo primero que se encuentra en un cuerpo es la sustancia; pero su sustancia no es otra cosa que su causa inteligible, la cual subsiste eternamente en Dios. Considerada en Dios, se llama *especie;* tomada en cuanto está realizada en un cuerpo, recibe el nombre de *forma* y engendra una naturaleza. Como todo lo que existe en Dios, la esencia de un ser nos permanece incognoscible por definición, y esto resulta cierto, ya se trate de nuestra propia esencia o de la de otro cuerpo. Por el contrario, las naturalezas nos son concebibles, porque son esencias incorporadas a materias y sometidas a las categorías, especialmente a las de cantidad, lugar y tiempo. A estas categorías se añade la de cualidad, que contiene todos los accidentes de cada naturaleza particular. Tomado separadamente, cada uno de estos elementos constitutivos es inteligible. La forma es inteligible; la naturaleza también lo es, y la cantidad, y la cualidad en general; incluso cada cualidad particular es inteligible, al menos si se la considera distintamente: el color, el sonido, el calor, son realidades asequibles al pensamiento puro cuando éste las concibe separadamente. Lo que no es inteligible es la mezcla de estos accidentes, que es la materia misma: *nihil aliud esse materiem visibilem, formae adjunatam, nisi accidentium quorumdam concursum* (I, 34). En pocas palabras, los cuerpos están hechos de cosas incorporales: *ex rebus incorporalibus corpora nascuntur;* nacen —dice enérgicamente Erígena— *ex intelligibilium coitu* (III, 14) Nada se opone, pues, a que el universo sensible haya sido creado por Dios en el hombre; pero esto debe entenderse no de aquel Adán que apareció al término de la obra de los seis días, sino del Hombre inteligible y lleno de inteligibles que subsiste eternamente en Dios. Este universo se encuentra, en dicho Hombre, en estado de unidad y de. distinción inteligible; en cuanto a este mundo de cuerpos en que nos hallamos, véase cómo ha venido a la existencia: *ex ipsis causis et substantiis* (e. d., las Ideas), *mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitatibus, processerat.* La materia está hecha de inteligibles coagulados.

Esta concepción de la materia explica por qué la creación del mundo se confunde con la de todas las esencias inteligibles, es decir, en fin de cuentas, con las de sus Ideas en Dios; pero se ve al mismo tiempo por qué esta producción de las Ideas tiene que ser la de un efecto por su causa, ya que es la creación misma del mundo. Formamos (teofánicamente hablando) parte de Dios: *pars Dei sumus.* La sustancia de cada criatura es su esencia inteligible: *uniuscujusque creaturae vera est substantia sua, in primordialibus causis praecognita praeconditaque ratio, qua Deus definivit: sic et non aliter erit* (II, 25). El mundo entero es, pues, una inmensa predestinación de esencias, cuyo estatuto ontológico quedó fijado de una vez para siempre por el pensamiento creador. Deben este título de *esen-*

cias (realidades estables) a su inmutabilidad misma. *Essentia*, es decir, *ousia*, se predica de aquello que —en toda criatura, visible o invisible— no puede aumentar, ni disminuir, ni cambiar. Esta misma esencia es la que toma el nombre de naturaleza *(natura, physis)* en tanto que es engendrada, local y temporalmente, en una materia susceptible de accidentes, de crecimiento, de disminución y de corrupción (V, 3).

La esencia es, pues, un puro inteligible *(solo semper intellectu cernitur)*, que contiene estos otros dos inteligibles, la cantidad y la cualidad, cuya unión produce el *quantum* y el *quale* visibles, es decir, la materia objeto de nuestros sentidos. Consiguientemente, el fondo estable y sustancial de los seres sigue siendo la esencia inteligible e invisible de donde brota todo lo demás y que cae directamente bajo el acto creador. No sin dificultad, Erígena hace coincidir esta metafísica con el texto del *Génesis*. Gasta tesoros de ingenio para resolver este problema en el libro IV de su *De divisione naturae*, verdadero *In Hexaëmeron*, que abunda en detalles curiosos. Así, el hombre creado por Dios se reduce a una simple noción divina: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta;* en el quinto día, el *producant aquae reptile animae viventis (Génesis,* I, 20) significa la producción de una vida universal *(generalissima vita)* o Alma del mundo que se divide en alma racional y alma irracional; la primera se subdivide, a su vez, en ángeles y hombres; la segunda, en animales y plantas. Esta es la razón de que ni aun las almas irracionales mueran nunca: según parece, después de haber gobernado sus cuerpos, cada una vuelve a su especie, en la cual se salva. Este mundo de la división está siempre en trance de análisis; no pide más que recobrar su Unidad.

En cierto sentido, el universo, tal como es, procede de la falta del hombre, pero no es resultado de ella. El hombre no ha querido conservar su condición inteligible, y Dios, en su misericordia, ha desplegado en torno nuestro la magia del mundo de los cuerpos para que encontremos hasta en lo sensible algo por medio de lo cual podamos volver a Él. La enseñanza de Orígenes no se ha perdido. Consecuencia de una división que ha degenerado en separación, el mundo está organizado para facilitar un retorno. Lo que permite este retorno es que, siendo el hombre un grado de una jerarquía, también es una jerarquía; y esto, que es cierto aplicado al hombre, lo es primordialmente si se aplica al alma. Ahora bien esta jerarquía es la de una trinidad. El alma es una y sin partes, porque es completamente inteligencia, completamente razón, sensación, memoria, vida; pero es, al mismo tiempo, capaz de tres operaciones principales, o mejor dicho, de tres movimientos diferentes *(motus)* que la diversifican sin dividirla. El movimiento más alto es el que desempeña como pensamiento puro *(animus, mens, intellectus purus, nous)*. Es un movimiento de orden místico que requiere la ayuda de la gracia. En su virtud, el alma se vuelve completamente hacia Dios, por encima de las sensaciones, las imágenes y las operaciones discursivas del razonamiento. El segundo movimiento del alma es el que realiza en cuanto razón *(ratio, virtus logos,*

dynamis). No se eleva ya sobre sí misma, sino que, por el contrario, se vuelve hacia sí para formar y unir en sí las nociones inteligibles de las cosas. Se diría que, como el Dios invisible en sí se revela en sus teofanías, el pensamiento puro del alma, que permanece incognoscible en sí, se revela al alma misma en las operaciones de la razón. Queda el tercer movimiento del alma; éste es de naturaleza compleja. En efecto, supone ante todo una impresión puramente corporal producida por un objeto material sobre uno de nuestros órganos sensoriales; después, que el alma reciba esta impresión y forme en sí la imagen que se llama sensación. Se habrá reconocido la doctrina de la sensación como acto del alma, heredada de Plotino a través de Agustín. Lo que importa retener es que el alma permanece una y completamente presente en cada uno de sus movimientos. Es el pensamiento puro el que se «divide» cada vez más, a medida que desciende de la unidad divina a los géneros y a las especies que la razón conoce, después a los individuos que percibe la sensación; y también, en sentido inverso, el mismo pensamiento parte de la multiplicidad de los individuos percibidos por los sentidos, para reunirlos por medio de la razón en sus especies y en sus géneros, y sobrepasa, al fin, a estos últimos para alcanzar a Dios.

Mirada bajo este aspecto, el alma no solamente imita a Dios en su Trinidad, sino que gravita alrededor de Él. Digamos más aún: no lo abandona jamás, porque lo que sabe de Él cuando se vuelve hacia Él como pensamiento puro no lo olvida cuando vuelve a descender a los géneros, las especies y los individuos. Así, pues, sentido y razón no son, en definitiva, más que aspectos distintos del pensamiento. Todo conocimiento es obra del intelecto uno y trino: *Intellectus mediante ratione per consubstantialem sensum*. De él sale, en él subsiste y a él vuelve la multiplicidad de las operaciones del pensamiento, de igual manera que sale de Dios, subsiste en Dios y vuelve a Dios la multiplicidad de los seres que constituyen el universo.

Para que este retorno se realice es necesario que el mismo movimiento de amor divino, que ha distribuido la jerarquía de los seres, la vuelva a la unidad. Esta llamada de Dios se manifiesta primeramente por una especie de carencia o necesidad, interior a los seres mismos, que Erígena llama *informitas*. La informidad se define (II, 15): un movimiento del no-ser hacia el ser. Bajo la acción de este impulso oscuro, el tropel de los seres es como un río que, después de haberse perdido en las arenas, volviese a su fuente por los poros secretos del suelo (III, 4; III, 20). Este retorno universal está unido al del hombre, y comienza en el punto de dispersión máxima que el ser humano puede esperar, es decir, la muerte. Como consecuencia del pecado, el hombre ha devenido semejante a las bestias, sometido a sus pasiones, al dolor y a la muerte. El alma se separa entonces del cuerpo, que se divide, a su vez, en sus elementos constitutivos y se dispersa en la tierra; pero precisamente porque la circulación de los seres es un río cuya corriente no se interrumpe jamás, el último mo-

mento de la «división» forma una sola cosa con el primer momento del «análisis». Así como, en un viaje, el punto a que se llega en la ida es el mismo del que se parte en la vuelta, así la muerte del hombre es la primera etapa de su regreso hacia Dios.

La segunda etapa es la resurrección de los cuerpos, que será efecto común de la naturaleza y de la gracia. Entonces quedarán abolidos los sexos y el hombre será tal como hubiera sido si Dios no hubiese previsto su caída. En el transcurso de la tercera etapa, el cuerpo de cada individuo se reintegrará al alma de la que salió por vía de división. Esta reintegración implicará varias etapas de vuelta inversas a las de ida; el cuerpo se hará vida; la vida se hará sentido; el sentido, razón; la razón, pensamiento puro. Una cuarta etapa reintegrará al alma —y con ésta al cuerpo reabsorbido por ella— a su Causa primera o Idea. Todos los seres que subsisten en el pensamiento en forma inteligible son, pues, por esto mismo, devueltos a Dios. Su retorno final es el quinto y último momento de este análisis. Al volver el globo terrestre al Paraíso y propagarse este movimiento de esfera en esfera, la naturaleza y todas sus causas se dejarán penetrar por Dios, como el aire por la luz, y no habrá desde entonces nada más que Dios; éste será el final del gran retorno: *erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus.*

Este proceso de retorno es obra común de la naturaleza y de la gracia, puesto que sin la resurrección de Cristo, prenda de la nuestra, sería imposible este movimiento universal hacia Dios; pero queda completado por un segundo movimiento, obra exclusiva de la gracia. Buenos o malos, todos los hombres volverán a encontrar inevitablemente los bienes naturales de que habían sido dotados por el Creador. Si una gracia, pues, se añade a la precedente, no será ya para restaurar todas las naturalezas, sino para elevar algunas de ellas a un estado «sobrenatural». Tal será el efecto de la gracia beatificante que, en tres etapas, elevará a las almas elegidas. Una vez convertido de nuevo en pensamiento puro *(intellectus, nous)*, el hombre alcanzará primero la ciencia plena de todos los seres inteligibles en quienes Dios se manifiesta; después se elevará de la ciencia a la Sabiduría, es decir, a la contemplación de la verdad más íntima asequible a la criatura; el tercero y último peldaño será la pérdida del pensamiento puro en las tinieblas de esta Luz inaccesible en donde se esconden las causas de todo lo que es (V, 39). No se trata, pues, ni siquiera para los elegidos, de ver a Dios cara a cara, sino de abismarse en la luz. No creamos, por otra parte, que esta vuelta de la naturaleza humana y de todas las otras naturalezas hacia Dios, o —según la expresión de Escoto Erígena— su deificación, tenga por consecuencia su aniquilación. Por el contrario, la naturaleza entera recobrará entonces su realidad plena, que es su realidad inteligible en Dios. El aire no deja de ser aire porque la luz solar lo ilumine; el hierro al rojo continúa siendo hierro, aunque parezca transformado en el fuego; de la misma manera, el cuerpo continuará siendo cuerpo al espiritualizarse y el alma humana continuará siendo lo que es al transfigurarse en luz de Dios. No se trata, en modo alguno,

de una transmutación o de una confusión de sustancia, sino de una reunión, sin mezcla ni composición, conservándose todas sus propiedades, que continúan inmutables: *adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione.*

Toda esta escatología se acomoda muy bien a los elegidos, pero ¿qué hacer de los condenados? En un universo cuya materia se ha disuelto en sus elementos inteligibles no podría haber sitio para un infierno material. Como Orígenes, Erígena considera que la idea de una gehena material, lugar de suplicio para los cuerpos, es un resto de superstición pagana de la que un verdadero cristiano debe desprenderse. Todas estas historias del Valle de Josafat, de gusanos roedores y estanques de azufre le parecen ridículas —al menos en el *De divisione naturae,* porque en el *De praedestinatione* (XIX) parece hablar de otra manera— y se defiende enérgicamente contra los que le atacan sobre este punto. Además, sean o no corporales, ¿deben tenerse por eternos estos castigos? Responder que sí es admitir la victoria definitiva del pecado, del mal y del demonio en una naturaleza que Jesucristo ha rescatado con su sacrificio. ¿Cómo admitir esta derrota de Dios por el diablo? Se debe afirmar, por el contrario, la victoria definitiva del bien sobre el mal, y los dos problemas se resuelven juntos. Una vez rescatado de su caída y devuelto a su condición inteligible el universo material, no quedará lugar alguno para poner un infierno en dicho universo, ni fuego alguno para que abrase en él, ni cuerpos que en él sufran, ni tiempo siquiera que permita que puedan durar todavía en este universo los suplicios corporales (V, 30). Esto no quiere decir que la doctrina de las recompensas eternas y de los castigos eternos sea vana. Lo que Erígena mantiene firmemente es que un día deberá desaparecer de la *naturaleza* toda huella de mal, y que ese resultado se obtendrá con la reabsorción de la materia en lo inteligible. Hecho esto, la diferencia sobrenatural entre los elegidos y los réprobos se mantendrá entera y persistirá eternamente, pero radicará en esos pensamientos puros en que los hombres se habrán vuelto a convertir entonces. Cada uno será beatificado o condenado en su conciencia *(Sup. hier. coel.,* VIII, 2). No hay más felicidad que la vida eterna; y, puesto que la vida eterna es conocer la verdad, el conocimiento de la verdad es la única felicidad; inversamente: si no hay otra miseria que la muerte eterna, y si la muerte eterna es la ignorancia de la verdad, no hay más miseria que la ignorancia de la verdad. Y ¿quién es la verdad sino Cristo? Así, pues, no es necesario desear nada fuera del gozo de la verdad, que es Cristo, y no hay otra cosa que evitar sino su ausencia, que es la sola y única causa de la tristeza eterna. Quitadme a Cristo y ningún bien me quedará, ningún tormento podrá aterrorizarme; porque la privación y la ausencia de Cristo es el tormento de toda criatura racional. Ése y ningún otro, al menos a mi parecer (V, 37).

Finalmente, se concibe el estupor de los contemporáneos de Erígena ante esta inmensa epopeya metafísica que, siendo abiertamente increíble, estaba, empero, avalada en cada punto por Dionisio, Máximo, los dos Gre-

gorios, Orígenes, Agustín o cualquiera otra de las veinte autoridades que la deslumbrante erudición de su autor permitía invocar. Fue como si Erígena hubiese hecho la apuesta de sostener todas las proposiciones emitidas por los Doctores de la Iglesia, cuando no hablaban como Doctores de la Iglesia. Ni siquiera se conocía bien el origen de Erígena. Este *vir barbarus, in finibus mundi positus,* del que Anastasio el Bibliotecario hablaba con admiración a Carlos el Calvo, despertaba muchas inquietudes. Incluso ante nosotros aparece como el descubridor occidental del inmenso mundo de la teología griega, abismado en tantas riquezas imprevistas, que no tuvo tiempo de seleccionarlas; deslumbrado por tantas ideas nuevas, que no fue capaz de criticarlas. Condenados y vueltos a condenar a destrucción, sus escritos vivirán, sin embargo, con vida subterránea. Nadie se apropiará nunca abiertamente el conjunto de una doctrina tan poco a propósito para teólogos alimentados en las sobrias enseñanzas de la tradición latina; pero esa doctrina permanecerá como tentación constante para el pensamiento de la Edad Media occidental; tentación contra la que no cesarán de luchar, a lo largo de los siglos, las autoridades doctrinales.

BIBLIOGRAFÍA

JUAN ESCOTO ERÍGENA: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CXXII.—SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène et la philosophie scolastique,* Estrasburgo, 1843.—BRILLIANTOFF, *La influencia de la teología oriental sobre la teología occidental en las obras de Juan Escoto Erígena,* 1898 (en ruso).—M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée,* Lovaina, París, 1933 (bibliografía, pp. XII-XVII).

III. DE HEIRICO DE AUXERRE A GERBERTO DE AURILLAC

Nos faltan datos para describir con alguna precisión el camino de la cultura latina en las escuelas abaciales y catedralicias de Occidente a lo largo de los siglos IX y X, pero indicios suficientemente numerosos permiten afirmar que no dejó de existir, ni aun de propagarse. En esta época se encuentra en los monasterios un gran número de gramáticos que han perpetuado la enseñanza de la Literatura antigua. Algunas veces se encuentran también hasta verdaderos humanistas. Loup de Ferrières (Servatus Lupus) merece, ciertamente, ser contado entre estos últimos. Nacido a principios del siglo IX, elegido abad de Ferrières en el año 840 y muerto en el 862, este franco del Oeste se aficionó a la obra de Cicerón y la secundó. Ferrières era, con Troyes, uno de los dos monasterios donados primeramente por el rey Carlos a Alcuino. Servat Loup se lamenta, empero, de no haber recibido allí una enseñanza suficiente. Se ignora en qué otro lugar encontró el complemento de educación literaria que deseaba, pero se sabe que fue a estudiar teología a Fulda. En el transcurso de este viaje a Alemania, fue a visitar a Eginardo, el historiador de Carlo-

magno, al que dedicaría más tarde su tratado *De la adoración de la Cruz*. Además de otra obra de métrica (*De varietatibus carminum Boethii*), Servat Loup ha dejado una interesante correspondencia, que nos informa abundantemente de sus gustos literarios y del estado de los estudios clásicos en el siglo IX. Sabe muy bien que, estando casi muerta, la Literatura ha sido resucitada por el muy ilustre emperador Carlos, y, gracias a esto, el mismo Servat ha podido aficionarse a ella desde su infancia: *Amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus*, escribía entre 829 y 830. Sabemos que pidió a Eginardo le prestase el *De inventione Rethorica* y el *De Oratore* de Cicerón, así como las *Noches áticas* de Aulo Gelio. En 854 hace cotejar su propio ejemplar de las Cartas de Cicerón con un manuscrito que le ha enviado Ansbaldo, y le pide el «Tullium in Arato». Hacia 856-858, ruega a un corresponsal que le envíe el *Catilina* y el *Jugurtha* de Salustio, las *Verrinas* de Cicerón y todas las obras que le falten o aquellas de las que pudieran encontrarse manuscritos mejores que los que él ya posee. La copia que por sí mismo hizo del *De oratore* de Cicerón, y que aún poseemos, permite asistir al trabajo de crítica textual tal como lo concebía un buen letrado en el siglo IX. Por otra parte, se advierte cómo aparecen, en esta correspondencia, otros amigos de los Antiguos, como el irlandés Probus († 859), sacerdote de Maguncia, al que Loup presenta muy preocupado por hacer admitir a Cicerón y Virgilio en la sociedad de los Bienaventurados, porque el Señor no ha vertido en vano su Sangre y no ha descendido inútilmente a los infiernos, al menos si es cierta aquella frase del profeta: *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne*. Este humanista irlandés había leído, sin duda, a otro irlandés, Escoto Erígena. Pero Erasmo hubiera aprobado esta supresión del infierno en favor de Virgilio y Cicerón.

Exactamente contemporáneo de Loup de Ferrières, Esmaragdo, abad de Saint-Michel sur Meuse (hacia 819), representa un tipo de gramático completamente distinto. Se sabe que los teólogos del siglo XIII han tenido que luchar para cristianizar las metafísicas árabes y griegas; veremos pronto que los teólogos del siglo IX han tenido que hacer un esfuerzo análogo para domesticar la dialéctica; pero hasta hace poco no se ha parado mientes (M.-D. Chenu) en el hecho importante de que la asimilación de la gramática clásica había creado graves dificultades a los maestros cristianos de la Edad Media. No hay un solo elemento de la cultura grecolatina que la cultura cristiana haya podido apropiarse tal como estaba, sin haberse adaptado primeramente a él. En su *Liber in partibus Donati*, todavía inédito, Esmaragdo nos hace palpar las más pequeñas dificultades que un gramático cristiano tuvo que superar. La gramática está fundada en el uso de los buenos autores; la de Donato, en particular, se funda en el uso de los clásicos latinos; ahora bien, el latín de la Biblia no es el de los clásicos; en caso de desacuerdo, ¿hay que seguir el latín de Donato o atenerse al de la Biblia? Por ejemplo, Donato enseña que ciertas palabras como *scalae* sólo se emplean correctamente en plural; pero en la

Biblia se encuentra *scala:* ¿qué se debe concluir de aquí? Esmaragdo concluye que *scala* es correcto, pues, aunque la autoridad de Donato es grande, la de la Escritura es mayor aún, incluso en gramática, puesto que su texto fue escrito por inspiración del Espíritu Santo: *Donatum non sequimur; quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus.*

Nunca cesará el conflicto entre los gramáticos —para quienes el latín tipo será el de la Biblia— y los humanistas que, aun siendo excelentes cristianos también, difícilmente perdonarán a la Biblia su latín. Como Juan de Garlande volverá a decir en el siglo XIII:

Pagina sacra non vult se subdere legi
Grammatices, nec vult illius arte regi.

También datan del siglo IX los *Exempla diversorum auctorum* y el *De primis syllabis* (introducción al estudio de la prosodia) de Micón de Saint Riquier. Algunos se dedican en este tiempo a componer antologías de fragmentos escogidos de autores antiguos: Hadoardo, por ejemplo, del que únicamente se sabe que fue sacerdote, bibliotecario de un monasterio y atormentado por escrúpulos acerca de la legitimidad de una empresa que, a pesar de todo, era tan modesta. Hadoardo debió disponer de un *Corpus* de las obras filosóficas de Cicerón, porque en su propia antología figuran los tratados *De natura deorum, De divinatione, De fato, De legibus,* la traducción del *Timeo,* las *Tusculanae disputationes, Cato major* (o *De senectute), De amicitia, De officiis, De oratore.* También utilizaba Hadoardo una colección de textos conocida bajo el título de *Sententiae philosophorum,* que parece de origen francés. En el interesante poema que sirve de introducción a su antología expresa el deseo de que se destruya su obra después de su muerte, por temor de que, cayendo en malas manos, agudice las tendencias paganas de ciertas gentes. Habiendo muerto Hadoardo sin tomar la precaución, tan sencilla, de destruir por sí mismo su obra, sin duda se cumplió su deseo secreto al no ejecutar su última voluntad.

Ya hemos encontrado centros de cultura latina en los monasterios de San Martín de Tours, Fulda, San Gall, Ferrières y Corbie. Añadamos a éstos la escuela benedictina de Auxerre, que, por lo demás, nos va a relacionar con otras escuelas monásticas o catedralicias que fueron importantes en el siglo IX. Heirico de Auxerre (841-876), monje de la abadía benedictina de Saint Germain, cuya iglesia ha conservado una cripta tan fuertemente evocadora de aquella época, estudió sucesivamente en Auxerre, en Ferrières —bajo la dirección de Servat Loup— y después en Laón, donde tuvo por maestro al irlandés Elías, uno de los soldados de aquel ejército invasor de que le hemos oído hablar en el prólogo de su poema *Vita Sancti Germani.* Heirico es, en efecto, un poeta latino, a quien se debe, entre otras cosas, una antología de extractos de autores clásicos y varios comentarios gramaticales. Como maestro de dialéctica, ha dejado

glosas al apócrifo agustiniano *Categoriae decem*, y se le han atribuido otras al *De dialectica* de Agustín, al *De interpretatione* de Aristóteles y a la *Isagoge* de Porfirio. Heirico consideraba las *Categoriae decem* no como una traducción literal, sino como una adaptación libre de las *Categorías* de Aristóteles por San Agustín. En sus glosas se reconoce fácilmente la influencia de Escoto Erígena. Un extracto publicado por Hauréau —que, por otra parte, lo ha escogido para este fin— muestra a Heirico adoptando la noción erigeniana de «naturaleza», que implica todo lo que es y lo que no es, incluso lo que trasciende al conocimiento sensible, y Dios mismo. Define el ser: toda esencia simple e inmutable creada por Dios, como *Animal* (es decir, el género animal), y los elementos simples; por el contrario, lo que está compuesto de los cuatro elementos se disuelve, según parece, y sus elementos se resuelven en el todo de donde provienen. No hay nada más notable que ver a Heirico rechazar expresamente el realismo de los géneros y de las especies. Debió adivinar a Aristóteles a través de los comentarios de Boecio; porque lo que constituye, para él, la realidad concreta es la sustancia particular; los géneros y las especies no significan sustancias distintas, sino individuos, los únicos sustanciales comprendidos en los géneros y en las especies. Podemos preguntarnos cómo, en su pensamiento, se conciliaba este empirismo con su erigenismo. Pero ¿se lo preguntó él mismo? En todo caso, es cierto que Heirico interpreta los universales como nombres que permiten al pensamiento, aturdido por la multitud de los individuos, resumirlos en términos que tengan una comprensión cada vez más reducida y una extensión cada vez más amplia, cuya comprensión sea cada vez más estrecha, y la extensión cada vez más amplia: caballo (especie), animal (género) y, por fin, ser, que lo contiene todo.

El más célebre de los discípulos de Heirico de Auxerre fue Remigio de Auxerre (841-908). Después de haber heredado la cátedra de su maestro en Auxerre, fue llamado sucesivamente a Reims y a París, carrera cuyas etapas corresponden, sin duda, a la importancia de estas escuelas en el siglo IX. Su obra de gramático es considerable. Comprende comentarios a las gramáticas de Donato, Prisciano, Phocas y Eutiquio, y a diversos poetas, especialmente Persio y Juvenal. Como teólogo, escribió explicaciones del Génesis y de los Salmos, influidas por Ambrosio *(In Hexaëmeron)* y San Agustín; como filósofo, se le deben probablemente (en 901-902) las glosas marginales a la *Dialéctica* del pseudo-Agustín, anteriormente atribuidas a Heirico (B. Hauréau) y que acaban de ser restituidas a Remigio (P. Courcelle), un comentario a Marciano Capella, compuesto hacia la misma fecha y, por último, comentarios a los *Opuscula* y a la *Consolatio philosophiae* de Boecio. Hauréau señalaba ya, en las glosas a la Dialéctica, la influencia de Juan Escoto Erígena; esa influencia es tan visible en el comentario a los *Opuscula* de Boecio que hizo que, al principio, se le considerase como obra del mismo Erígena, aunque estudios recientes (D. Cappuyns) la hayan, a su vez, restituido a Remigio. Por lo demás,

esta misma influencia se manifiesta en el Comentario de Remigio a la *Consolatio* de Boecio, que no ha merecido la estima de su más reciente historiador: «Es la obra de un viejo sabio, no muy inteligente, que se preocupa menos de comprender, interpretar y juzgar el texto de Boecio que de enriquecerlo con notas históricas, filológicas y mitológicas, en las que podrá hacer alarde de su erudición» (P. Courcelle). Estas cualidades han motivado más de una gran carrera en tiempos distintos de la Edad Media. El mismo historiador reprocha sobre todo a Remigio porque «da un sentido cristiano a todos los pensamientos de Boecio» e interpreta frecuentemente a Boecio a través del platonismo cristianizado de Erígena. De cualquier manera que se interprete a Boecio y, por consiguiente, se juzgue a Remigio, la influencia de Erígena sobre su pensamiento es evidente, lo que no ha impedido a su obra encontrar la más amplia difusión en la Edad Media. El platonismo de las Ideas domina parcialmente el comentario de Remigio a Marciano Capella. Señalemos a este propósito que, a pesar de lo que se haya dicho, no cometió la ingenuidad de representarse el mundo inteligible como una esfera; sencillamente, interpretó la palabra *sphaera* como símbolo del mundo inteligible, es decir, de las Ideas eternamente presentes en el entendimiento divino.

Remigio de Auxerre muere a principios del siglo x, época de profundas perturbaciones sociales y de ofuscación intelectual, durante la cual los resultados adquiridos por el renacimiento carolingio están comprometidos y parecen, incluso, a punto de ser completamente aniquilados. Francia es devastada por guerras; los normandos invaden el país remontando el curso de los ríos y destrozándolo todo a su paso. Parece que se vuelve a los tiempos trágicos en los que la invasión de los francos había amenazado de ruina a la civilización galo-romana. La misma documentación es escasa y, cualquiera que sea el aspecto que se estudie de esta época, uno se detiene ante lo que los historiadores llaman a veces «el agujero del siglo x». En efecto, la actividad de las escuelas parece haber sido gravemente amenazada por todas partes y el pensamiento filosófico parece no subsistir más que en estado de letargo, en los claustros, especialmente en los monasterios de los benedictinos reformados de Cluny, que nacen a comienzos del siglo. Ratherio de Verona, Notker Labeo, Odón de Cluny, se dedican bien o mal a mantener las tradiciones del siglo precedente y nos han dejado tratados de moral o de dialéctica sin originalidad. Conviene señalar, sin embargo, la escuela claustral de Fleury-sur-Loire (hoy Saint-Benoît-sur-Loire), como lugar de la cultura literaria, filosófica y teológica más floreciente. Estaba dirigida por el monje de Cluny, Abbón († 1004), y en ella se enseñaba, además de la doctrina de los Padres, la gramática, la dialéctica y la aritmética.

El nombre de Abbón merece mención especial porque sus enseñanzas, como las de Gerberto, parecen haber señalado un progreso en el estudio de la lógica. El siglo x no conocía aún a Aristóteles sino por una traducción latina de las *Categorías* y del tratado *De la interpretación;* ignoraba,

pues, el resto de su lógica, especialmente los *Primeros Analíticos* y los *Segundos Analíticos.* En el estado actual de nuestros conocimientos, parece que el contenido de estas últimas obras haya sido al principio conocido por la Edad Media a través de los tratados que Boecio consagró a su estudio. El manuscrito más antiguo que los contiene es de la segunda mitad del siglo X, y proviene de Fleury-sur-Loire. También parece que debe atribuirse a Abbón un tratado sobre *Los silogismos categóricos.* Sea lo que fuere acerca de este último punto, lo cierto es que a esta época corresponde la reconstitución del *corpus* casi completo de la Lógica de Aristóteles bajo la forma siguiente: 1.º, los tratados conocidos desde el siglo IX *(logica vetus),* es decir, las *Categorías* y la *Interpretación;* 2.º, los tratados de Boecio sobre los *Primeros* y *Segundos Analíticos (logica nova),* que no serán reemplazados por los originales de Aristóteles sino durante el siglo XII.

La única figura sobresaliente de esta época, además de Abbón, es Gerberto de Aurillac. Después de recibir su primera formación en el claustro de Aurillac, sometido por Odón de Cluny a una regla severa, fue a estudiar, durante tres años, en España, donde entró en contacto con la ciencia árabe; después dirigió la escuela de Reims; fue, en 982, abad de Bobbio; en 991, arzobispo de Reims; en 998, arzobispo de Rávena; fue elegido Papa en el año 999, con el nombre de Silvestre II, y murió en el 1003. La erudición de Gerberto de Aurillac era extraordinariamente extensa. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, hasta los más cultivados, poseía no sólo el *trivium,* sino también el *quadrivium.* Su enseñanza de la retó rica se fundaba en el esfudio de escritores antiguos; para enseñar la dialéctica utilizaba no solamente las *Categorías* y el tratado *De la interpretación,* de Aristóteles, sino también —como su contemporáneo Abbón— todos los comentarios de Boecio a la lógica. Sus cartas demuestran que se interesaba por cuestiones de aritmética, astronomía y música. Gerberto representaba, pues, la cultura completa de las artes liberales. Un texto del historiador Richer nos informa exactamente sobre el programa que seguía en la enseñanza de la lógica: «Recorriendo la dialéctica en el orden de sus libros, dilucidaba el sentido de las frases. Gerberto explicaba primeramente la *Isagoge* de Porfirio, es decir, su *Introducción,* siguiendo la traducción del retórico Victorino, y después el mismo texto, según la de Boecio. Explicaba las *Categorías* o *Predicamentos,* que son un libro de Aristóteles; pero en cuanto al *Perihermeneias* o *De la interpretación,* ponía muy bien de manifiesto toda su dificultad. Pasando entonces a los *Tópicos,* es decir, a los *Lugares de los argumentos,* libro traducido del griego al latín por Cicerón y explicado por el cónsul Boecio en seis libros de comentarios, lo comunicaba a continuación a sus oyentes.» A esta enseñanza, que representaba lo que en aquella época se sabía de la lógica de Aristóteles, se refierè el opúsculo de Gerberto *De rationale et ratione uti,* que trata de la validez lógica de la proposición: el uso racional de la razón, en el que, contrariamente a las reglas, el predicado parece menos

universal que el sujeto. Se debe, además, a Gerberto una *Geometria* y un *Liber de astrolabio*, que demuestran una gran influencia árabe. El conjunto de esta obra atestigua, pues, que el despertar de la cultura enciclopédica clásica se produce desde las dos últimas décadas del siglo X, es decir, un poco antes de lo que comúnmente se dice.

A pesar de que un día había de ser Papa, Gerberto de Aurillac no ha conocido los escrúpulos de ciertos gramáticos. Su gusto apasionado por las Letras aparece en todas sus cartas. Como buen humanista, tenía primordialmente amor a los libros y una inquieta preocupación por los que había prestado inconsideradamente. *Libros nostros festinantius remittite*, escribía al rezagado; y si no lo devolvía después de este requerimiento, empleaba el lenguaje de Cicerón para reclamarlos: *Quousque tandem abutemini patientia nostra?* Si se le pedía algún favor, Gerberto lo hacía de buen grado, pero a cambio de un manuscrito. Habiéndole pedido Remigio de Tréveris que le enviase una esfera para la enseñanza de la astronomía, Gerberto prometió remitirle una a cambio de una buena copia de la *Aquileida* de Estacio. Remigio se decidió, pero como la *Aquileida* es un poema inacabado, y Gerberto lo ignoraba, reprochó a Remigio el haberse servido de un manuscrito incompleto y, para castigarlo, sólo le envió una esfera de madera pintada, en vez de la esfera cubierta de cuero que hubiera merecido una copia completa. Se debe a Gerberto la conservación de varios discursos de Cicerón; él mismo nos ha formulado, en una de sus cartas, el ideal en el que se inspiraba su amor a los clásicos latinos: no separar jamás la afición a vivir bien de la afición a hablar bien: *Cum studio bene vivendi semper conjunxi studium bene dicendi.* Quintiliano hubiera reconocido fácilmente, en el programa de este futuro Papa, a su *vir bonus dicendi peritus.*

Mientras los emisarios de Gerberto recorrían por su cuenta Italia, Alemania, Bélgica y Francia, a la caza de manuscritos, y, sobre todo, para llevarle el comentario de Eugraphius a Terencio, la monja Hrotsvita, del monasterio de Gandersheim, sucumbía al encanto de este autor tan poco apto para servir de estudio a las monjas. Ella lo sabía demasiado bien, pues lamentaba ver a tantos católicos que preferían la vanidad de la literatura pagana a la utilidad de la Sagrada Escritura. Su excusa, añadía ella, es la elocuencia del lenguaje en el que estas obras están escritas; elocuencia tal que algunos leen y releen a Terencio con exclusión de todos los demás autores sagrados e incluso profanos. Para evitar este peligro, la monja Hrotsvita decidió, simplemente, escribir ella misma un teatro cristiano, y, con el mismo estilo que Terencio había descrito los lascivos amores de mujeres sin pudor, ensalzar la continencia de las vírgenes cristianas. En el siglo X nadie sabía que Terencio había escrito en verso. Por eso Hrotsvita escribió sus comedias en prosa, y como no era posible mostrar el triunfo de la gracia sin hacer ver el horror al pecado, le fue preciso escribir, a su vez, escenas de amor, lo que no hubiera significado gran cosa si, para escribirlas, no hubiera tenido antes que imaginarlas. La monja Hrotsvita se resignó a ello, pero con el corazón lleno de remor-

dimiento: «Frecuentemente me siento enrojecer de vergüenza y de confusión, porque no puedo emplear este estilo sin imaginar y describir la detestable locura de los amantes criminales y la impura dulzura de conversaciones que nuestros oídos deberían negarse a escuchar; pero si hubiese evitado estas situaciones por pudor, no habría alcanzado mi objetivo, que era demostrar la gloria de la inocencia en toda su claridad.» Debemos a esta ambición seis comedias, a las que sus ingenuidades y variaciones de gusto —como las que se encontrarán en la historia del monje *Abraham* y de su sobrina María, o en la de *Pafnucio* y de Thais— no impiden ser ya verdadero teatro. Además, Hrotsvita estaba acorazada contra la crítica. Ella no se creía un nuevo Terencio, pero decía sin ambages: «Si mi manera de alabar lo gracioso no gusta a nadie, me gusta a mí» (*memetipsam tamen iuvat quod feci*).

Es curioso que el teatro cristiano haya comenzado en un monasterio de benedictinas y bajo los auspicios de Terencio, pero es más curioso todavía el ambiente que necesitamos imaginar para explicar este hecho. Hrotsvita debe toda su cultura intelectual a la abadía de Gandersheim, fundada en el 856, cuyos orígenes ha narrado ella en uno de sus poemas latinos. El prefacio de este poema, rico en confidencias sobre las dificultades del arte de escribir, nos demuestra que Hrotsvita debía su conocimiento de la métrica a dos profesoras: la hermana Rikkardis y la abadesa Gerberga, sobrina del emperador de Alemania. Estas tres mujeres no eran las únicas eruditas del siglo X. Es bien conocida la historia de Eduvigis, hija de Enrique de Baviera, que comenzó por aprender el griego porque tenía que casarse con un príncipe bizantino. Los esponsales se deshicieron, pero ella se dedicó al latín, casó con un alemán, se quedó viuda y se consagró entonces al estudio de Virgilio, bajo la dirección de uno de los monjes de la abadía de San Gall. Un día, el monje Ekkhardo le envió a uno de sus alumnos, que la saludó con estas palabras: *Esse velim Graecus, cum sim vix, Domna, Latinus.* En pocas palabras, este joven quería aprender el griego. Encantada de este discurso, Eduvigis lo abrazó, lo hizo sentar a su mesa y tomó como obligación el enseñarle el griego; él, en cambio, recitaba para ella versos latinos. Cuando se separaron, Eduvigis le ofreció un Horacio y algunos otros libros. Argenteuil no es el primer monasterio en el que una mujer como Eloísa ha podido aprender latín.

Tales hechos nos dicen muy poco sobre el pensamiento filosófico de la Edad Media, pero nos muestran el terreno en donde nació. Se tendría una idea muy falsa de los siglos IX y X si se juzgase su cultura bajo el punto de vista de la historia de la filosofía propiamente dicha. La ausencia de grandes teologías y de doctrinas metafísicas es sensible, en tiempos en que la obra de Escoto Erígena queda como una excepción, pero no es más que el anverso de una presencia: la de la cultura clásica. En Francia, uno de los alumnos de Gerberto, Fulberto de Chartres († 1020), da a las escuelas de esta ciudad el impulso vigoroso que las convertirá en el centro del humanismo más activo del siglo XII. Desde finales del siglo X, Fran-

cia comienza a devolver a Inglaterra lo que de ella había recibido a principios del siglo IX. No es en York, sino en Fleury-sur-Loire (hoy Saint-Benoît-sur-Loire), donde Oswaldo, que murió siendo arzobispo de York, en el año 992, hizo sus estudios, y lo mismo que Alcuino se volvía en otro tiempo hacia York como hacia el jardín cerrado de las Letras y la ciudad de los Libros, se vuelve ahora Oswaldo hacia Fleury, e invita a Abbón a ir a enseñar a los monjes de la abadía de Ramsy, fundada en el 969. Como para asegurarse mejor de que continúan la obra de los antiguos, los franceses deciden entonces adoptar a los troyanos por antepasados. Esta leyenda, que había hecho su aparición, en el siglo VII, en la *Chronique de Frédégaire*, reaparece, en el siglo VIII, en el *Liber Historiae Francorum* y en la *Historia Longobardorum* de Pablo Diácono; se propaga, en el siglo IX, por medio de la *Chronique de Moissac* y el *Chronicon* de Francis de Ado († 874); es renovada en el *De gestis rerum francorum* de Aimoin de Fleury († 1008), en espera de atravesar las *Gesta Francorum* de Rorico de Moissac (hacia el 1100), y continuará su curso, a través de la *Franciade* de Ronsard, hasta el siglo XVII, en el que Leibniz se tomará la molestia de escribir un opúsculo para refutarla.

Esta familiaridad con la antigüedad, tan común en las escuelas catedralicias y monásticas de Alemania y de Francia en el siglo X, se exaspera en ciertos cerebros hasta el punto de hacer víctimas, pero esto sucede en Italia. Entre los acontecimientos anunciadores del año mil, los *Historiarum libri quinque*, de Raul Glaber, cuentan el extraño movimiento herético impulsado por un tal Vilgardo, de Rávena, hacia el 970. Este Vilgardo se dedicaba al estudio de la *Grammatica*, lo que no tiene nada de sorprendente, puesto que era italiano, y, según la interesante observación de Glaber (lib. II, cap. XII), los italianos han tenido siempre costumbre de abandonar las demás artes para estudiar sólo ésta: *Italis mos semper fuit artes negligere ceteras, illam sectari.* La observación no vale para toda la Edad Media, porque debemos a Italia el músico Guido de Arezzo (hacia 995-1050), autor del *Micrologus de disciplina artis musicae*, del *De ignoto cantu*, y es posible también que del anónimo *Quomodo de arithmetica procedit musica;* pero dicha observación está confirmada, para la música y en la fecha en que escribía Glaber, por la advertencia de la *Chronique* de Richer, que se detiene en 995: *Et quia musica et astronomia in Italia tunc penitus ignorabantur.* Para no exagerar nada, digamos con Gozbert: *amica grammaticae Italia* (M. Manitius, t. II, p. 674). Así, pues, en esta Italia amiga de la gramática, Vilgardo sólo se distinguía de sus compañeros en que amó la gramática hasta la locura. El orgullo que concibió por su saber lo volvió un poco extravagante e hizo de él una víctima completamente entregada a los demonios. Cierta noche, tres de ellos se le aparecieron bajo las figuras de Horacio, Virgilio y Juvenal, le agradecieron el amor por sus obras y le prometieron asociarle a su gloria. A partir de lo cual, perdiendo completamente la razón el pobre hombre, se puso a enseñar muchas doctrinas contrarias a la fe y sostuvo que todo lo que los poetas antiguos habían dicho debía ser tenido por cierto; Vilgardo fue

condenado como hereje, pero Glaber asegura que muchos favorecieron esta herejía en Italia, y gran parte de ellos fueron degollados o quemados, mientras otros, que habían huido de Cerdeña, en donde son siempre numerosos (*Ex Sardinia quoque insula, quae his plurimum abundare solet*), pasaron a España, donde ganaron adeptos, hasta ser finalmente exterminados por los católicos. Glaber es un gran charlatán; pero piénsese lo que se quiera de su relato, nadie concluirá de ahí que estas pobres gentes hayan muerto por amor a la Literatura; mas no es imposible que en la Italia del siglo x hayan sido resucitados, por la predicación de un gramático iluminado, los restos de un paganismo popular.

BIBLIOGRAFÍA

ESTUDIOS CLÁSICOS EN LOS SIGLOS IX Y X: Además de las obras de Max Manitius, de Sandys y de De Ghellinck, ya citadas, véase M. MANITIUS, *Bildung, Wissenschaft und Literatur im Abendlande von 800 bis 1100*, Crimitschau, 1925.—E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom 6ten Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vols., Leipzig, 1909.—L. FRIEDLÄNDER, *Das Nachleben der Antike im Mittelalter*, en *Erinnerungen, Reden und Studien*, Estrasburgo, J. Trübner, 1905, pp. 272-391.

LOUP DE FERRIÈRES: *Correspondance*, ed. por L. Levillain, 2 vols., París, 1927.

GERBERTO DE AURILLAC: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CXXXIX.—A. OLLERIS, *Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques*, Clermont-Ferrand, 1867.—J. HAVET, *Lettres de Gerbert (983-997), publiées avec une introduction et des notes*, París, 1889.—N. BUBNOV, *Gerberti opera mathematica (972-1003)...*, Berlín, 1899.—F. PICAVET, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, París, Leroux, 1897. (La referencia a H. BRÉMOND, *Gerbert*, París, 1906, que pasó del *Grundriss* de Ueberweg (11.ª ed., p. 696) a otras Historias de la filosofía medieval, no es más que una divertida errata, en virtud de la cual se puso *Gerbert* en vez de *Gerbet*).

ORÍGENES DE LA LÓGICA MEDIEVAL: A. VAN DE VYVER, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge*, en *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. VIII (1929), pp. 425-452, y *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*, en *Revue bénédictine*, 1935, pp. 125-169.

HROTSVITA: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CXXXVII; y *Hrotsvitae opera*, ed. por P. de Winterfeld, Berlín, 1902.—J. SCHNEIDERHAN, *Roswitha von Gandersheim die erste deutsche Dichterin*, Paderborn, 1912.

ESMARAGDO Y LOS PRIMEROS GRAMÁTICOS DE LA EDAD MEDIA: C. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge* (noticias y extractos), París, 1868.

GUIDO DE AREZZO Y LAS TEORÍAS MUSICALES DE LA EDAD MEDIA: A. MACHABEY, *Essai sur les formules usuelles de la musique occidentale des origines à la fin du XVe siècle*, París, Payot, 1928 (bibliografía, pp. 271-277).

ORIGEN TROYANO DE LOS FRANCESES: E. FARAL, *La légende de l'origine troyenne des Francs*, en *La légende arthurienne, études et documents*, París, H. Champion, 1929, t. I, pp. 262-293.

Capítulo IV

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XI

I. Dialécticos y teólogos

Por modesto que fuese el nivel de los estudios y vacilante el destino de la civilización después del renacimiento carolingio, la práctica del *trivium* y del *quadrivium* había llegado a ser, por lo menos, algo tradicional; en algunos países se imponía incluso como una necesidad. En Italia, por ejemplo, se veía desde entonces a los laicos iniciarse en estos estudios, que los habilitaban para ocupar cargos públicos o dedicarse más adelante al ejercicio de la abogacía. Dentro de la misma Iglesia había ya algunos clérigos cuyas disposiciones de espíritu se inclinaban a la sofística, y tomaban con tal ardor la dialéctica y la retórica, que relegaban con frecuencia a segundo plano la teología. Pedro Damián se lamentaba de que el contenido de las edificantes cartas enviadas por él despertasen mucho menos interés que el estilo de dichas cartas, su elocuencia, la suti leza de su dialéctica y la cuestión de saber si demostraba mediante silogismos hipotéticos o categóricos las verdades que en ellas enseñaba. La pretensión de algunos de someter el dogma y la revelación misma a las exigencias de la deducción silogística había de conducirlos infaliblemente a las más radicales conclusiones y, al mismo tiempo, debía suscitar la reacción más violenta por parte de los teólogos.

Anselmo de Besate, llamado el Peripatético, y Berengario de Tours representan muy bien lo que fueron estos dialécticos intransigentes, y nos permiten comprender mejor por qué la filosofía fue durante tanto tiempo sospechosa para muchos espíritus selectos. Anselmo, llamado el Peripatético, era italiano; después de terminar sus estudios filosóficos en Parma, emprendió un viaje por Europa discutiendo y argumentando en las ciudades por donde pasaba. Su *Rhetorimachia* nos da alguna idea de lo que serían los métodos y temas de discusión. A falta de éxito, Anselmo

quería al menos atención, y consiguió ser oído en todas partes, salvo en Maguncia, donde, después de haberlo oído, nadie aprobó ni protestó. Por eso Anselmo intentó demostrar a su auditorio que semejante abstención era contradictoria, porque no aprobar ni reprobar es no hacer nada, y no hacer nada es hacer nada, lo cual es imposible. Los de Maguncia se dieron por convencidos y Anselmo marchó feliz en busca de otros éxitos. Lo menos que se puede decir de su opúsculo es que demuestra la legitimidad de las expresiones severas que usaban los teólogos para con gentes de su calaña. Anselmo justificaba suficientemente la acusación de puerilidad que se lanzó contra ellos; Berengario de Tours justifica la de impiedad.

El maestro de Berengario de Tours había sido Fulberto, discípulo de Gerberto de Aurillac y fundador de la célebre escuela de Chartres. Pero mientras Fulberto enseñaba la necesidad de someter una razón débil y limitada a los misterios de la fe y a las enseñanzas de la revelación, su alumno Berengario de Tours († 1088) no vacilaba en traducir las verdades de la fe en términos de razón. Esta tentativa le llevó a negar la transubstanciación y la presencia real, apoyándose en argumentos tomados de la dialéctica y en la autoridad de un tratado que se atribuía a Juan Escoto Erígena. Efectivamente, Berengario de Tours considera la dialéctica como el medio por excelencia para descubrir la verdad. Apelar a la dialéctica —escribe en su *De sacra Coena*— es apelar a la razón, y como por la razón ha sido hecho el hombre a imagen de Dios, no recurrir a ella es renunciar a su título de honor y no renovarse día a día, a imagen de Dios. Así, pues, como Juan Escoto Erígena, está persuadido de la superioridad de la razón sobre la autoridad, pero las aplicaciones que de esta doctrina hace al dogma de la Eucaristía, y su obstinación en mantener sus concepciones heréticas, después de haberlas abjurado públicamente, dan a su identificación de la religión y la filosofía un sentido agresivo y negativo, que el pensamiento de Juan Escoto Erígena no tenía.

En todo compuesto de materia y forma —dice Berengario— es preciso distinguir el hecho de su existencia, y lo que es. Consiguientemente, lo primero que se necesita para que este compuesto sea una cosa determinada es que dicho compuesto exista. En otros términos: allí donde el sujeto no existe no se pueden encontrar sus acciones. Si, pues, la sustancia del pan desapareciese en el momento de la consagración, sería imposible que permanecieran sus accidentes; ahora bien: los accidentes del pan subsisten después de la consagración; por tanto, podemos concluir, inversamente, que la sustancia también permanece. No habría, por consiguiente, ni aniquilación de la forma propia del pan ni generación del Cuerpo de Jesucristo, en el sentido de que éste comenzase entonces a existir, sino simplemente adición a la forma del pan que subsiste, de otra forma distinta, que sería la del Cuerpo de Cristo glorioso. Parece, por otra parte, que el ardor dialéctico de Berengario se limitó a estas incursiones indiscretas por el campo de la teología y que en todo lo demás su racionalismo permaneció filosóficamente estéril.

Esta intemperancia dialéctica no podía menos de provocar una reacción contra la lógica e incluso, en general, contra todo estudio de la filosofía. Había, además, en esta época, en ciertas Órdenes religiosas, un movimiento de reforma que tendía a hacer de la vida monástica más rigurosa el tipo normal de la vida humana. Se comprende, pues, fácilmente que por diversas partes se haya trabajado en apartar a los espíritus del cultivo de las ciencias profanas, y especialmente de la filosofía, que no parecían más que simples supervivencias paganas en una edad en que todas las fuerzas humanas debían emplearse en la obra de la salvación. Para Gerardo, obispo de Czanad, «los que son discípulos de Cristo no tienen necesidad de doctrinas extranjeras». Reconoce que toda sabiduría, incluso la humana, viene de Dios; pero él no ataca a las ciencias mismas, sino a los que creen ser sabios y no llegan a ser más que insensatos practicándolas. La aplicación de la filosofía a la teología le parece especialmente dañina y condenable: «Es el colmo de la locura —escribe acerca de las ciencias profanas— discutir con criados acerca de Aquel al que hay que alabar delante de los ángeles.»

Otloh de San Emerano (1010-1070) manifiesta una desconfianza análoga frente a todo lo que no es teología pura y tradición. Hablaba, además, por experiencia, y tenemos de él, bajo el título de *Liber de tentationibus suis et scriptis*, un curioso escrito autobiográfico en el que nos cuenta las dudas que le atormentaron durante mucho tiempo sobre la verdad de la Escritura e incluso sobre la existencia de Dios. Liberado de estas miserias espirituales por la gracia, Otloh no reconoce ya otro maestro que Cristo. Platón, Aristóteles y Cicerón no serían capaces de instruirlo, y Boecio mismo le resulta sospechoso por haber cometido la imprudencia de escribir: *et familiaris meus Lucanus*. Otloh llega a admitir que la filosofía puede ser interesante para un laico, pero juzga que no presenta ningún interés para un monje: «Antes declaro sabios —añade— a los que están instruidos en la Sagrada Escritura que a los que están instruidos en la dialéctica. Porque he encontrado dialécticos tan necios que decretaban que todas las palabras de la Sagrada Escritura debían ser sometidas a la autoridad de la dialéctica y que muchas veces demostraban más confianza en Boecio que en los autores sagrados.» Manegold de Lautenbach sostiene tesis análogas y subraya el desacuerdo entre las doctrinas filosóficas y el contenido de la revelación. En su *Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem*, relato de una conversación sostenida hacia el 1080 en los jardines de Lautenbach, Wolfelm defiende que el comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis* se armoniza en muchos puntos con el Cristianismo. Más moderado que Otloh, Manegold insiste, sin embargo, en la imposibilidad de someter la fe a las reglas de la dialéctica, cuya vanidad demuestra con un ejemplo clásico. En el *De inventione rhetorica* (I, 29-44), Cicerón había dado como ejemplo de una proposición irrefutable: *Si peperit, cum viro concubuit*. Con esto, ¿cómo creer que Cristo haya nacido de la Virgen María?

Se define al hombre como *animal mortale;* ahora bien, Cristo ha resucitado. Manegold concluye que es necesario guardarse de la ciencia del mundo si ésta debe apartarnos de la profundidad de las Escrituras. Pero el más típico, quizá, de todos los defensores de la teología contra los abusos de las ciencias profanas es Pedro Damián (1007-1072).

San Pedro Damián es una ilustración perfecta de este *contemptus saeculi* que, si no lo es todo en la Edad Media, es por lo menos uno de los aspectos más importantes. Sus obras no se recomendarían bastante a quienes buscan citas para justificar la visión convencional de una Edad Media enemiga de la naturaleza y que persigue con odio al cuerpo humano: masa de podredumbre, polvo y ceniza: *sanies, virus, fetor et obscenae corruptionis illuvies;* lo que será más tarde el cuerpo muestra suficientemente lo que es ya. Estas invectivas están tomadas del *De laude flagellorum,* escrito para animar a ciertos monjes a quienes el demonio hacía vacilar sobre la oportunidad de azotarse en público. En cuanto a los estudios profanos, lo que piensa San Pedro Damián es sencillo. Lo único importante es procurarse la salvación; la manera más segura de salvarse es hacerse monje; el problema consiste, pues, en saber si un monje necesita de la filosofía. De ninguna manera. Lo que el hombre debe saber para salvarse está contenido en las Escrituras: el monje deberá, por tanto, conocerlas y practicarlas. Es preciso comprender en qué tono dice estas cosas nuestro maestro monje: «Platón escruta los secretos de la misteriosa naturaleza, fija los límites a los orbes de los planetas y calcula el curso de los astros: lo rechazo con desdén *(respuo).* Pitágoras divide en latitudes la esfera terrestre: lo menosprecio *(parvipendo)*...; Euclides se preocupa de los complicados problemas de las figuras geométricas: lo ignoro igualmente *(aeque declino);* en cuanto a todos los retóricos, con sus silogismos y sus cavilaciones sofísticas, los descalifico como indignos de tratar esta cuestión.» Estas líneas del *Dominus vobiscum* muestran a un santo del que no se puede negar que sea medieval, pero cuya santidad está en los antípodas de la del no menos medieval San Alberto Magno. La biblioteca cuyo breve catálogo da en su *De ordine eremitarum,* contiene el Antiguo y Nuevo Testamento, un Martirologio, Homilías y comentarios alegóricos sobre las Escrituras, de Gregorio Magno, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Próspero de Aquitania, Beda, Remigio de Auxerre, Amalario, Haimón de Auxerre y Pascasio Radberto: estos libros bastan, en efecto, a un monje, no solamente para salvar su alma, sino para salvar las de los demás. Si la filosofía hubiese sido necesaria para la salvación de los hombres —dice Damián en su *De sancta simplicitate*—, Dios hubiera enviado filósofos para convertirlos; pero ha enviado pescadores, y pescadores sencillos. Sansón únicamente necesitó una quijada de asno para matar a mil filisteos: esta quijada es símbolo de la humildad que Dios desea a los predicadores de su doctrina. Es el ejemplo, no la ciencia, lo que obtiene las conversiones.

¿De dónde viene, pues, la filosofía? Es una invención del diablo, corrompida desde la gramática. Se ve a algunos monjes preferir las reglas de Donato a las de San Benito. Sin embargo, ¿quién fue el primer profesor de gramática sino el diablo? «*Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (*Gén.*, III, 5). Helo aquí, hermano. ¿Quieres aprender gramática? ¡Aprende a declinar *Deus* en plural!» Pedro Damián ha pagado sus invectivas contra la Literatura con una retórica cuya vehemencia no está siempre desprovista de énfasis, y su desprecio a la ciencia con la más ingenua credulidad. Como los predicadores populares, acepta gustosamente las anécdotas menos verosímiles, con tal que desconcierten al adversario y lo dejen aplastado. No lo tomemos por tonto. Pedro Damián podía utilizar la filosofía contra sí mismo, y lo hizo con habilidad en su *De divina omnipotentia.*

Un cristiano debe dar a la filosofía el mismo trato que un judío ha de dar —por prescripción de la ley mosaica— a la cautiva con la que quiere casarse (*Deuteronomio*, XXI, 10-13), tema clásico que Pedro Damián comenta en estos términos: *non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire.* La fórmula es recogida casi universalmente en la Edad Media, pero hay muchos matices en la aplicación que de ella se hace. El *De divina omnipotentia* parte de una conversación de sobremesa, en la que alguien cita la frase de San Jerónimo: Dios puede hacerlo todo, mas no puede hacer que lo que sucedió no haya sucedido. Pedro Damián se levanta contra San Jerónimo y prueba, contra él, que la voluntad de Dios es la única causa de la existencia de lo que es. Como se le objetase que Dios puede destruir a Roma, pero no hacer que Roma no haya existido, respondió que, si eso fuera cierto del pasado, lo sería igualmente del presente y del porvenir; porque, si es imposible que lo que sucedió no haya sucedido, también lo es que no suceda lo que sucede y que no deba suceder lo que debe suceder. Consecuencia impía y contraria a la fe, y que resulta de la ciega temeridad de los espíritus que plantean cuestiones vanas. No introduzcamos en Dios las reglas del discurso ni las leyes de la dialéctica, porque el silogismo no se adapta sin dificultad al misterio del poder divino; las necesidades lógicas de nuestras conclusiones no valen para Dios. En efecto, Dios vive en un eterno presente; por tanto, está fuera de esas condiciones en que el problema se plantea, ya que para Él no hay pasado ni futuro.

Esta manera de rechazar las leyes de la naturaleza y del pensamiento en nombre de la trascendencia divina contenía en germen el teologismo de la omnipotencia de Dios, que más tarde tomará cuerpo en la doctrina de Ockam. Pedro Damián no lo emplea aún sino en forma muy ruda, pero lo lleva ya muy lejos. Al lógico que argumenta: si la madera se quema, se consume; ahora bien, esta madera se quema, luego se consume, se le recordará que Moisés ha visto arder un zarzal sin consumirse. Si se nos dice: una rama cortada no da fruto; ahora bien, esta rama está cortada, luego no dará fruto, alegaremos contra esto que la vara de Aarón se

encontró cubierta de frutos en el tabernáculo. *Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici;* intentan probar que Jesucristo no ha podido nacer de una virgen y hundir así el fundamento mismo de nuestra religión. Esta argumentación *de potentia Dei absoluta,* aliada ahora con la dialéctica nominalista, llegará a ser, en el siglo XIV, una de las armas más eficaces contra las teologías del siglo precedente.

Mientras Pedro Damián pedía que se redujese la filosofía a polvo, como el becerro de oro, su contemporáneo Lanfranco (1005-1089), monje y después abad de Bec, que murió siendo arzobispo de Cantorbery, adoptaba una actitud más conciliadora para con la filosofía. Y no es que se fiase mucho de ella. En su comentario a la *Epístola a los Corintios (I Cor.,* I, 17), vuelve las palabras de San Pablo contra esta dialéctica que hace imposible todo misterio, porque Dios es inmortal, y si es inmortal no ha podido morir: *sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis;* pero aprueba, por el contrario, que las enseñanzas de la fe se sostengan y confirmen mediante argumentos de razón. Para los que deben mirarla con perspicacia, la dialéctica no contradice los misterios divinos, y puede, si se usa correctamente, servirles de sostén y confirmación: *Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat.* Es la misma tesis que toda la filosofía de San Alselmo se propondrá aclarar, no siempre sin escándalo del mismo Lanfranco.

BIBLIOGRAFÍA

ANSELMO DE BESATE: E. DUMMLER, *Anselm der Peripatetiker,* Halle, 1872.

BERENGARIO DE TOURS: *Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum,* ed. A. F. y F. Th. Vischer, Berlín, 1834.

DIALÉCTICOS Y ANTIDIALÉCTICOS: J. A. ENDRES, *Petrus Damiani und die weltiche Wissenschaft,* Münster i. Westf., 1910; *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie,* Münster, i. Westf., 1915.

II. ROSCELINO Y EL NOMINALISMO

El problema de los universales se enriquece, en el siglo XI, con una solución nueva: la que aporta el nominalismo. Se acostumbra a considerar a Roscelino como el instaurador de esta doctrina, y no sin razón. Es necesario señalar, no obstante, que desde la época anterior, en la que dominaba claramente el realismo, se encontraban filósofos que recordaban que la lógica de Porfirio, de Boecio y de Aristóteles versaba sobre las palabras *(voces),* pero no sobre las cosas *(res).* Hemos citado a Heirico de Auxerre, cuya concepción se aproxima un poco a la del nominalismo, sin llegar, empero, a él; se le puede añadir el Pseudo Rhabano, que afirma que Porfirio habla en su *Isagoge* de cinco términos, y no de cinco cosas; pero, entre estos filósofos, el problema de los universales no está todavía planteado con tal conciencia de su complejidad y de su alcance, que sea su-

ficiente para atribuirle las soluciones sugeridas por las expresiones de que se sirven.

No sucede lo mismo con Roscelino. Nació en Compiègne hacia el año 1050 y estudió en la provincia eclesiástica donde había nacido. Tuvo por maestro a un tal Juan el Sofista —del cual, desgraciadamente, no sabemos nada más—; enseñó como canónigo en Compiègne, fue acusado ante el concilio de Soissons de enseñar que hay tres dioses, y abjuró de este error; después continuó su enseñanza en Tours, en Loches —donde tuvo por discípulo a Abelardo— y en Besançon; debió de morir hacia el año 1120. A veces nos resulta difícil definir exactamente la posición filosófica de Roscelino, porque los textos que de él nos quedan son escasos, y no es fácil establecer una separación entre lo que él enseñó y lo que sus adversarios le han acusado de haber enseñado. Sin embargo, hay una cosa cierta: Roscelino fue, para sus contemporáneos y para la posteridad, el representante de un grupo de filósofos que entonces identificaban la idea general con la palabra mediante la cual se designa.

El interés que ofrece esta doctrina reside principalmente en que, para los filósofos que hacían de la idea general una realidad, la especie misma constituía necesariamente una realidad; mientras que, si la idea general sólo es un nombre, la verdadera realidad se encuentra en los individuos que componen la especie. En otros términos, para un realista la humanidad es una realidad; para el nominalista no hay más realidad que los individuos humanos. Roscelino se adscribe abiertamente a la segunda solución del problema. Para él, el término *hombre* no indica ninguna realidad que sea, en el grado que se quiera, la de la especie humana. Como todos los demás universales, éste corresponde únicamente a dos realidades concretas, ninguna de las cuales es la especie. Por una parte, existe la realidad física del término mismo, es decir, de la palabra *hombre* tomada como *flatus vocis*, o emisión de voz; por otra parte, existen los individuos humanos a quienes esta palabra tiene la misión de nombrar. No hay otra cosa que se esconda tras los términos que usamos. Evidentemente, entonces subsiste el problema de saber cómo estos ruidos, que constituyen el lenguaje hablado, ofrecen un sentido al pensamiento. Se ignora si Roscelino se planteó la cuestión, pero se sabe que, no contento con adoptar semejante actitud en materia de dialéctica, ha deducido sus consecuencias lógicas en materia de teología, y es aquí, sin duda, donde consiguió llamar la atención sobre su enseñanza.

La más célebre aplicación que Roscelino ha hecho de su nominalismo a la teología es su interpretación triteísta del dogma de la Trinidad. No es exactamente que haya tenido intención de mantener que hay tres dioses; pero, del mismo modo que no podía admitir que la humanidad fuera cosa distinta de los individuos humanos, tampoco podía admitir que la realidad constitutiva de la Trinidad no fuesen las tres personas distintas que la componen. Así, pues, insistía en el hecho de que, en Dios, igual que en las especies creadas, son los individuos los que son reales. «Es confundir las Personas —escribía a Abelardo— decir que el Hijo es el Padre y

que el Padre es el Hijo», «y esto es lo que dicen necesariamente los que quieren significar con estas tres palabras una sola cosa singular, porque cada uno de estos nombres, considerado en sí mismo, significa una cosa única y singular». Por tanto, la Trinidad se compone de tres sustancias distintas, aunque no tengan entre las tres más que un solo poder y una sola voluntad. A pesar de estas novedades de lenguaje, Roscelino tiene intención de atenerse al dogma. «Conviene —escribe a Abelardo— entendernos por lo menos para implorar juntos a este Dios triple y uno, de cualquier manera que lo entendamos.» Su verdadera innovación consiste en haber designado —según el uso griego— con el nombre de sustancia lo que los latinos llamaban persona. «Por persona no significamos otra cosa que la sustancia, aunque, por una especie de costumbre de lenguaje, se triplique la persona sin triplicar la sustancia.» Es la fórmula que San Anselmo fuerza un poco cuando acusa a Roscelino de enseñar que, si el uso lo permitiese, se podría decir que hay tres dioses. La verdad parece ser que Roscelino cometió la imprudencia de ir contra la terminología corriente y emplear una que, interpretada en función de su nominalismo, presentaba a todas luces un sentido inquietante.

BIBLIOGRAFÍA

ROSCELINO: F. PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, París, F. Alcan, 1911 (contiene una útil colección de textos).

III. ANSELMO DE CANTORBERY

En San Anselmo de Cantorbery encontramos al primer gran filósofo que la Edad Media produjo, después de Juan Escoto Erígena. Nacido en Aosta en el año 1033, fue atraído por el renombre de Lanfranco, su compatriota, a la abadía de Bec, en Normandía (El Bec-Helluin), de la que llegó llegó a ser prior en 1063 y abad en 1078. En 1093 fue nombrado arzobispo de Cantorbery, y lo siguió siendo hasta su muerte (1109), a pesar de las dificutades sin cuento que le suscitó este cargo, y la lucha encarnizada que hubo de sostener para defender las prerrogativas del poder espiritual contra el poder temporal. Su actividad filosófica más intensa coincide con los años felices en que enseñaba en la abadía de Bec. Anselmo fue un espíritu de un vigor y una sutileza dialéctica raros. Alimentada por el pensamiento de San Agustín, su obra presenta, implicadas o indicadas, numerosas ideas que se habían de desarrollar más tarde, y desborda por todas partes el argumento ontológico, al que parece quedar prácticamente reducida. Sus escritos más importantes, desde el punto de vista filosófico, son el *Monologium*, el *Proslogium*, el *De veritate* y el tratado en el que responde a las objeciones del monje Gaunilón contra el

argumento ontológico desarrollado en el *Proslogium;* pero ha dejado otros numerosos tratados teológicos y cartas sumamente instructivas para el conocimiento de sus ideas filosóficas, que una exposición de conjunto debe utilizar necesariamente.

San Anselmo adquiere, primeramente, clara conciencia de la actitud que adopta por lo que se refiere a las relaciones entre la razón y la fe. El *Monologium* fue escrito a petición de algunos monjes de Bec, que querían un modelo de meditación sobre la existencia y la esencia de Dios, en el que todo estuviera probado por la razón y en donde nada absolutamente estuviese fundado en la autoridad de la Escritura: *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur.* Por eso nada más lejos de la verdad que creer que San Anselmo, que vivió en el siglo XI, pertenezca —como algunos extrañamente han pretendido— al pensamiento del XII; más bien hay que decir que, con él, el pensamiento del siglo XI saca la conclusión normal en que tenía que desembocar la controversia entre dialécticos y antidialécticos.

Los hombres disponen de dos fuentes de conocimiento: la fe y la razón. Contra los dialécticos afirma San Anselmo que es necesario, ante todo, afianzarse con seguridad en la fe, y se niega, consiguientemente, a someter la Sagrada Escritura a la dialéctica. La fe es, para el hombre, el dato del que debe partir. El hecho que debe comprender y la realidad que su razón puede interpretar le son suministrados por la revelación; no se comprende para creer, sino que, por el contrario, se cree para entender: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* La inteligencia, en una palabra, presupone la fe. Pero, inversamente, San Anselmo se enfrenta contra los adversarios irreductibles de la dialéctica. Para aquel que primeramente se ha instalado con firmeza en la fe, no hay inconveniente alguno en esforzarse por comprender racionalmente lo que cree. Oponer, contra este uso legítimo de la razón, el argumento de que los Apóstoles y los Santos Padres han dicho ya todo lo necesario, es olvidar que la verdad es demasiado vasta y profunda para que los mortales puedan alguna vez abarcarla; que los días del hombre son contados, que los Santos Padres no han podido decir todo lo que hubieran dicho, de haber vivido más tiempo, y que Dios no ha cesado ni cesará jamás de iluminar a su Iglesia; es olvidar, sobre todo, que entre la fe y la visión beatífica a la que aspiramos todos, hay aquí abajo una etapa intermedia, que es la inteligencia de la fe. Comprender su fe es aproximarse a la visión misma de Dios. El orden a observar en la búsqueda de la verdad es, pues, esforzarse por comprender lo que se cree. No pasar antes por la fe como hacían los dialécticos, es presunción; no apelar en seguida a la razón, como prohiben sus adversarios, es negligencia. Por consiguiente, es necesario evitar uno y otro defecto: *sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*

Tal es la determinación primera a que llega San Anselmo. Está claro que, expuesta la regla en estos términos, deja intacta la cuestión de saber hasta dónde puede ir la razón, de hecho, en la interpretación de la fe. Es necesario creer para comprender; pero, ¿puede llegar a ser inteligible todo lo que se cree? La fe que busca la inteligencia, ¿está segura de encontrarla? Podemos decir que, prácticamente, Anselmo tuvo una confianza ilimitada en el poder interpretativo de la razón. No confunde fe y razón, puesto que el ejercicio de la razón presupone la fe; pero todo sucede como si siempre se pudiese llegar a comprender, si no lo que se cree, al menos la necesidad de creerlo. San Anselmo no ha retrocedido ante la dificultad de demostrar la necesidad de la Trinidad y de la Encarnación, empresa que Santo Tomás de Aquino declarará contradictoria e imposible. Para representarse exactamente la posición de San Anselmo acerca de esto, es necesario recordar las condiciones concretas en que acometía su empresa. En el siglo XI la filosofía se reducía a la dialéctica de Aristóteles. Ninguna física, ninguna antropología, ninguna metafísica, ninguna moral puramente racional era conocida por los hombres de esta época. Comprender el texto sagrado era, pues, ante todo, buscar su inteligencia con la ayuda de los recursos de que disponía el dialéctico. Por tanto, San Anselmo ha hecho, utilizando la técnica filosófica que tenía a su disposición, lo que Santo Tomás había de rehacer, en el siglo XIII, con una técnica filosófica enriquecida por el descubrimiento de la obra completa de Aristóteles. Argumentando en pura dialéctica, se propuso no hacer los misterios inteligibles en sí mismos —lo que hubiera equivalido a suprimirlos—, sino probar, por lo que él llama «razones necesarias», que la razón humana bien conducida llega necesariamente a afirmarlos. Esto ya era mucho. Era, sin duda, demasiado; pero no hay que olvidar que, junto con el sentimiento vivísimo del poder explicativo de la razón, San Anselmo conserva el sentimiento de que ésta jamás llegará a comprender el misterio. Demostrar por razones lógicamente necesarias que Dios existe, que es un solo Dios en tres personas y que el Verbo debía encarnarse para salvar a los hombres, no es penetrar con el pensamiento los secretos de la naturaleza divina ni el misterio de un Dios hecho hombre para salvarnos.

La parte más fecunda y más fuerte de la obra de San Anselmo consiste en sus demostraciones de la existencia de Dios. Inspiradas en San Agustín, superan, sin embargo, a las pruebas agustinianas por la solidez y el rigor de su construcción dialéctica. Examinemos primero las pruebas del *Monologium*. Suponen admitidos dos principios: 1.º, las cosas son desiguales en perfección; 2.º, todo lo que posee una perfección en mayor o menor grado, la posee porque participa de esa perfección, considerada en su forma absoluta. Estos dos principios deben, además, aplicarse a datos sensibles y racionales, a partir de los cuales se pueda argumentar; por ejemplo, el bien. Por lo demás, no se trata aquí de partir de un concepto abstracto. De hecho, deseamos gozar de lo que es bueno; es, pues, casi inevitable, y en todo caso natural, que lleguemos a preguntarnos de dónde provienen todas las cosas que juzgamos buenas. Esta reflexión, tan natu-

ral, sobre el contenido de nuestra vida interior y sobre el objeto de nuestro deseo, va a conducirnos a Dios. Efectivamente, comprobamos por los sentidos, y comprendemos por la razón, que hay un gran número de bienes diferentes; sabemos, por otra parte, que todo tiene una causa, pero podemos preguntarnos si cada cosa buena tiene su causa particular o no hay más que una sola causa para estos bienes. Ahora bien, es absolutamente cierto y evidente que todo lo que posee en mayor o menor grado una perfección, la debe a que la participa de un mismo y solo principio. Todo lo que es más o menos justo, lo es porque participa más o menos de la justicia absoluta. Entonces, puesto que todos los bienes particulares son desigualmente buenos, no pueden serlo sino por su participación de un mismo y único bien. Pero este bien, por el que todo es bueno, no puede ser más que un gran bien. Todo lo demás es bueno por él y sólo él es bueno por sí mismo. Luego nada de lo que es bueno por otro es superior a lo que es bueno por sí. Consiguientemente, este bien soberano aventaja a todo lo demás, hasta el punto de que nada hay superior a él. Es decir, que lo que es soberanamente bueno es también soberanamente grande. Hay, pues, un ser primero, superior a todo lo que existe, que es aquel al cual llamamos Dios.

Se puede ampliar la base de la prueba. En vez de argumentar sobre la perfección constatada en los diferentes seres, se puede argumentar sobre aquella perfección que poseen en común, aunque en grados diversos, que es el ser. En efecto, todo lo que es tiene una causa; la única cuestión que se plantea frente a la totalidad de las cosas es saber si ésta deriva de varias causas o de una sola. Si el universo tiene varias causas, o bien se reducen a una sola, o bien existen por sí, o bien se producen unas a otras. Si se reducen a una sola causa, ésta será, evidentemente, la causa del universo. Si existen por sí, es que poseen en común, al menos, esta facultad de existir por sí; y es esta facultad común la que les hace ser; pueden, entonces, ser consideradas como subordinadas a una misma causa. Queda la tercera hipótesis, según la cual estas causas se producen recíprocamente; pero es una hipótesis contraria a la razón el que una causa exista en virtud de otra a la que ella da el ser. Esto ni siquiera es verdad de los términos de una relación, ni de la relación misma. Amo y criado son relativos uno a otro, pero cada uno de ellos no existe en virtud del otro, y la doble relación que les une no se engendra tampoco por sí misma, sino que proviene de los sujetos reales entre los que se establece. Así, pues, sólo queda una hipótesis inteligible, y es que todo lo que existe, existe en virtud de una sola causa; y esta causa que existe por sí es Dios.

Una tercera demostración capaz de conducirnos a Dios es la que se basa en los grados de perfección que poseen las cosas. Basta echar una ojeada sobre el universo para darse cuenta de que los seres que lo componen son más o menos perfectos. Es una observación que nadie puede negar. Para poner en duda que el caballo es superior al árbol, o que el hombre lo es al caballo, sería preciso no ser hombre. Luego si no se puede negar que unas naturalezas son superiores a otras, es necesario admitir, o bien que existe una infinidad de seres, y que nunca se encontrará un

en un orden de inteligencia

ser tan perfecto que no haya otro más perfecto aún, o bien que hay un número finito de seres y, por consiguiente, un ser más perfecto que todos los demás. Ahora bien, no se puede afirmar que exista una infinidad de seres, porque esto es absurdo, y uno tendría que ser demasiado absurdo, por su parte, para sostenerlo. En consecuencia, existe necesariamente una naturaleza tal, que es superior a las otras sin ser inferior a ninguna. Queda, es cierto, la hipótesis de varias naturalezas iguales situadas en la cumbre de la jerarquía universal. Pero, si son iguales, lo son porque tienen algo en común; si lo que tienen en común es su esencia, no son, en realidad, más que una sola naturaleza; si lo que tienen en común es algo distinto de su esencia, entonces existe otra naturaleza, superior a las demás y que es, a su vez, más perfecta que todas. Esta prueba se funda en la imposibilidad de no cerrar una serie por un solo término, cuando esta serie es una jerarquía que comprende un número finito de términos.

Las tres pruebas que acabamos de presentar tienen de común que parten todas de una realidad dada y dan razón de uno de los aspectos de la experiencia. Efectivamente, existe el bien, existe el ser, existen grados de ser; la existencia de Dios es la explicación necesaria requerida por estos diferentes aspectos de la realidad. Ahora bien, San Anselmo se preocupa de proporcionar pruebas tan manifiestas como sea posible y que se impongan por sí mismas al asentimiento de nuestro espíritu. No hace más que extremar este carácter de la prueba cuando corona las demostraciones precedentes con el argumento ontológico desarrollado en el *Proslogium*. Las tres pruebas anteriores son demasiado complicadas, aunque demostrativas; le es precisa una sola prueba que se baste a sí misma y de la cual, por el contrario, derive necesariamente todo lo demás. Esta prueba parte de la idea de Dios que nos es suministrada por la fe, y termina, conforme al método de San Anselmo, en la inteligencia de este dato de fe. Creemos que Dios existe y que es un ser de tal naturaleza que no se puede concebir otro más grande. La cuestión es saber si existe o no una naturaleza semejante, porque «el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios» *(Ps.*, XIII, 1). Ahora bien, cuando decimos ante el insensato: un ser tal que no se puede concebir otro mayor, comprende lo que decimos, y lo que comprende existe en su inteligencia, aunque no perciba su existencia. Porque una cosa puede existir en una inteligencia sin que esta inteligencia sepa que la cosa existe: cuando un pintor se imagina la obra que hará, la tiene en su inteligencia, pero no conoce su existencia, puesto que aún no está hecha; cuando, por el contrario, ha ejecutado su cuadro, tiene la obra en su inteligencia y conoce su existencia, puesto que ya la ha realizado. Se puede, por tanto, convencer al insensato mismo de que, por lo menos en su espíritu, existe un ser tal que no puede concebirse otro más grande; porque, si oye enunciar esta fórmula, la comprende, y todo lo que se comprende existe en la inteligencia. Pero este ser, que es tal que no se puede concebir otro más grande, no puede existir sólo en la inteligencia. En efecto, existir en la realidad es más que existir solamente en la inteligencia. Por consiguiente, si afirmamos que aquello mayor que lo

cual no se puede concebir nada existe sólo en la inteligencia, estamos diciendo que aquello mayor que lo cual no se puede concebir nada es aquello mayor que lo cual se puede concebir algo, y esto es contradictorio. Así, pues, el ser mayor que el cual no se puede concebir otro existe indudablemente, no sólo en la inteligencia, sino también en la realidad.

Los principios sobre los que descansa esta argumentación son los siguientes: 1.°, una noción de Dios suministrada por la fe; 2.°, existir en el pensamiento ya es existir verdaderamente; 3.°, la existencia de la noción de Dios en el pensamiento exige, lógicamente, la afirmación de que Dios existe en la realidad. Por consiguiente, también aquí se parte de un hecho, pero de un hecho que pertenece a un orden especial: el de la fe. Toda la dialéctica abstracta que se desarrolla aquí va de la fe a la razón y vuelve a su punto de partida, concluyendo que lo que se ha propuesto por la fe es inmediatamente inteligible. Existe en el pensamiento una cierta idea de Dios: he aquí el hecho; luego, esta existencia que es real, exige lógicamente que Dios exista también en la realidad: he aquí la prueba. Se cumple por una comparación entre el ser pensado y el ser real, que conducen a la inteligencia a poner al segundo como superior al primero. Desde la Edad Media se ha negado que la prueba sea concluyente, y aún viviendo San Anselmo encontró, en la persona del monje Gaunilón, un agudo contradictor. Gaunilón objetaba que no era legítimo apoyarse sobre la existencia en el pensamiento para afirmar la existencia fuera del pensamiento. En efecto, existir como objeto de pensamiento no es gozar de una verdadera existencia; es, simplemente, ser concebido. Porque se puede concebir una cantidad de objetos irreales o incluso imposibles, que, aunque estén en el pensamiento, no tienen, ciertamente, ninguna existencia fuera del pensamiento. No son más que visiones del entendimiento que los concibe, pero en manera alguna son realidades. ¿Por qué ha de suceder de otro modo con la idea de Dios? Si concebimos la idea de las Islas Afortunadas, perdidas en alguna parte del Océano y cubiertas de riquezas inaccesibles, no se deducirá que estas tierras concebidas como las más perfectas de todas existan también en la realidad. A lo que San Anselmo respondió que el paso de la existencia en el pensamiento a la existencia en la realidad no es posible y necesario más que cuando se trata del ser más grande que se puede concebir. La noción de Islas Afortunadas no contiene, evidentemente, nada que constriña al pensamiento a atribuirles la existencia; sólo es propio de Dios el que no se pueda pensar que no existe.

Esta demostración de la existencia de Dios es, seguramente, el triunfo de la dialéctica pura operando sobre una definición. No por eso deja de tener contenido, porque lo que tiene de fuerza proviene del sentimiento, justo en sí, de lo que hay de único en el concepto de *ser* tomado en un sentido absoluto. Pero, aunque se rechace la prueba como tal, se reconocerá sin duda que San Anselmo ha tenido visión certera al subrayar la fuerza irresistible con que la noción del ser absoluto, es decir, tal que no se pueda concebir otro más grande, reclama, en cierto modo, la posición de su existencia por el pensamiento que la concibe. Un indicio de que aquí

hay un problema real nos lo ofrece la vitalidad que la argumentación de San Anselmo ha demostrado en el transcurso de los siglos siguientes. Siempre ha habido filósofos que la toman de nuevo y la manipulan a su gusto, y sus implicaciones son tan ricas, que el solo hecho de haberla rechazado o admitido, casi basta para determinar el grupo doctrinal al que pertenece una filosofía. San Buenaventura, Descartes, Leibniz y Hegel la han reasumido, cada uno a su manera; pero Santo Tomás de Aquino, Locke y Kant la han rechazado, cada uno a la suya. Lo que hay de común en todos los que la admiten es la identificación de la existencia real con el ser inteligible concebido por el pensamiento; lo que tienen en común todos los que condenan su principio es negarse a tratar ningún problema de existencia sin la base de un dato empíricamente existente.

Una vez demostrada la existencia de Dios por cualquiera de estas pruebas, se pueden deducir fácilmente los principales atributos divinos. Puesto que Dios es lo que no puede no existir, es el ser por excelencia, es decir, la plenitud de la realidad. Se le da, pues, el título de *essentia*, y este término, que significa «realidad plena», no puede atribuirse con propiedad más que a Dios solo. Por eso precisamente pudimos probar que existe partiendo de la simple noción que tenemos de Él: decir que la *essentia* no existe, sería decir que aquello cuya misma naturaleza es existir no existe. Por el contrario, nada de lo que no es Dios tiene el ser en el sentido pleno de la palabra; es necesario, por tanto, que todo lo demás, que no es Dios y sin embargo existe, tenga de Dios su ser. ¿Cómo se puede concebir esta dependencia del Universo con relación a Dios?

Señalemos, primero, que existir por sí y existir por otro son dos modos diferentes de existir; no se posee el ser de igual manera en uno y otro caso. En Dios, único ser que existe por sí, se identifican la esencia y la existencia; su naturaleza existe, lo mismo que la luz brilla. Así como la naturaleza de la luz no se separa del brillo que expande, así la esencia divina no se separa de la existencia de que goza. Sucede de otra manera con los seres que reciben de otros su existencia; su esencia no es tal que implique necesariamente la existencia, y para que su naturaleza exista es necesario que el ser les sea conferido por Dios. Queda por saber cómo Dios se lo confiere. Ahora bien, sólo son posibles dos hipótesis: o Dios es la causa productora del universo, o es la materia de que el universo está hecho. Si admitimos la última hipótesis aceptamos el panteísmo, y la dificultad del problema radica precisamente en que, si el mundo está formado de una materia preexistente, apenas podrá evitarse el panteísmo. En efecto, Dios es el ser total; por consiguiente, si el mundo ha sido formado de una materia cualquiera, esta materia debe confundirse con el ser de Dios. Es necesario, pues, que el mundo haya sido creado de la nada, y la doctrina de la creación *ex nihilo* es la única que permitirá no confundir en un solo ser al universo y a Dios. Añadamos, además, que no se ve bien cómo el ser divino habría podido suministrar la materia del universo. Dios es el soberano bien, y tendría que sufrir una especie de co-

rrupción para que este universo imperfecto y limitado se engendrase de su sustancia. Queda, pues, solamente la primera hipótesis que señalamos: el universo viene al ser sin ninguna materia preexistente; no existía y he aquí que, por el solo poder de Dios, existe; esta aparición del mundo, que, por así decirlo, sucede a su no-ser y se produce por un decreto de la sabiduría y de la voluntad divinas, es precisamente lo que se quiere significar cuando se dice que Dios ha creado el mundo de la nada.

Sin embargo, sería exagerar y hacer ininteligible la aparición del mundo, el negarle en absoluto toda especie de existencia antes del instante de su creación. Cuando el universo no tenía aún el ser actual, que ha recibido de Dios, existía ya, aunque como idea, forma, imagen o norma, en el pensamiento de su Creador; sólo que, bajo esta forma, no tenía otra realidad que la de la esencia creadora misma. La doctrina anselmiana de las Ideas divinas es totalmente contraria a la doctrina erigeniana de las Ideas creadas, porque es muy acertado afirmar que, según San Anselmo, las criaturas preexisten en Dios; es igualmente cierto añadir que, en Dios, son y subsisten más verdaderamente que en sí mismas; pero la razón está precisamente en que ellas no son sino Dios en Dios. Presentes ya en su pensamiento, las criaturas han surgido de Él por efecto de su palabra o de su Verbo; Dios las habló y ellas fueron. Esta palabra creadora —fijémonos— no tiene nada de común con las que nuestra boca pronuncia, ni siquiera con aquellas palabras que no proferimos, sino que sólo pensamos en nuestro interior; si queremos recurrir de manera absoluta a imágenes miserablemente deficientes, esa palabra se parecería más bien a la visión interior que tenemos de las cosas cuando las imaginamos o cuando nuestra razón piensa su esencia universal. Las palabras pronunciadas o pensadas son privativas de cada pueblo; la palabra interior por la que imaginamos los seres o pensamos las esencias es común a todos los pueblos: es, en verdad, un lenguaje universal en el que todos los espíritus comulgan. También una palabra o Verbo de este género —prototipo de la cosa a cuya existencia precede— fue, en el pensamiento divino, el ejemplar de las cosas creadas, y el medio de su creación; y aún ahora sigue siendo aquello por lo que Dios las conoce.

Así, pues, todo lo que no es la esencia de Dios ha sido creado por Dios y, de la misma manera que ha conferido a todas las cosas el ser que poseen, las sostiene y las conserva para permitirles perseverar en el ser. Es decir, Dios está presente en todas partes, sosteniéndolo todo con su poder; y allí donde Él no está, no hay nada. Consiguientemente, si queremos decir algo de un ser tan completamente trascendente a todos los seres creados, deberemos atribuirle los nombres que designan una perfección positiva, y sólo éstos. Y aun esta atribución no será legítima más que con dos condiciones. En primer lugar, será necesario atribuírselos absolutamente, y no de un modo relativo; ni siquiera relativamente a la totalidad de las cosas creadas de las que es causa primera. No se caracteriza a la sustancia divina declarándola superior a todas las criaturas; porque, si el universo no existiese, la perfección divina —absoluta en sí misma— no

sufriría por ello ningún cambio, ni disminución alguna. En segundo lugar, no es legítimo atribuir a Dios todas las perfecciones positivas, indistintamente, sino sólo aquellas que, hablando de manera absoluta, son mejores que todo lo que no es ellas. No se dará a Dios más que las calificaciones que le atribuyen lo más perfecto que hay en cada género. No diremos que Dios sea un cuerpo, porque conocemos una realidad superior al cuerpo: el espíritu; por el contrario, puesto que no conocemos nada superior al espíritu en el plano del ser, diremos que Dios es espíritu. Así, atribuyendo a Dios todo aquello cuya existencia nos parece —absolutamente hablando— mejor que su no existencia, afirmaremos que Dios existe, y que es, indivisiblemente, vivo, sabio, poderoso y todopoderoso, verdadero, justo, feliz, eterno. Todas estas perfecciones se reúnen en Dios sin alterar su perfecta simplicidad. Puesto que existe por sí, y su esencia se identifica con su existencia, no tiene principio ni fin; está en todos los lugares y en todos los tiempos, sin quedar encerrado en ningún lugar ni en ningún tiempo; es inmutable y su esencia permanece idéntica a sí misma, sin recibir ningún accidente; sustancia y espíritu individual, no se deja, empero, encerrar en esa categoría de sustancia que sólo conviene a los seres creados: únicamente Él *es*, en el sentido pleno de esta palabra, y los otros seres, comparados con Él, no *son*.

Entre las criaturas, el hombre es una de aquellas en que se encuentra impresa con más claridad la imagen de Dios. Cuando el hombre se examina descubre, efectivamente, en su alma los vestigios de la Trinidad. El alma humana es la única de las criaturas que se acuerda de sí misma, se comprende a sí misma y se ama a sí misma; y por esta memoria, esta inteligencia y este amor, constituye una inefable Trinidad. El conocimiento que adquirimos de las cosas supone la cooperación de los sentidos y de la inteligencia; pero San Anselmo no precisa el modo de esta cooperación y se contenta con tomar, sin profundizar en ellas, algunas expresiones agustinianas sobre la iluminación del alma por Dios. En cuanto al modo de existencia de las ideas generales, San Anselmo se opone enérgicamente a las tendencias nominalistas de Roscelino y, por reacción contra la actitud de su adversario, insiste en la realidad de los géneros y las especies, hasta el punto de hacer del realismo una condición necesaria para la ortodoxia teológica. Según él, si no se comprende cómo varios hombres, reunidos en su especie, pueden formar un solo hombre, se comprenderá menos aún cómo un solo Dios puede consistir en tres personas distintas. Esta realidad atribuida a las ideas generales es, por otra parte, uno de los elementos que han orientado el pensamiento de San Anselmo hacia el descubrimiento del argumento ontológico, y que le ha permitido argumentar directamente sobre los grados de perfección para elevarse a Dios. Si las ideas son cosas, cada grado de perfección es un grado de realidad, y la idea del ser más perfecto que se puede concebir nos introduce sin tropiezo en un determinado orden de realidad. El paso de la idea al ser tenía

que tentar al pensamiento de San Anselmo, porque para él las ideas son ya seres.

Esta teología natural, la única parte de su filosofía que San Anselmo ha profundizado y desarrollado de manera sistemática, se completa con una teoría de la verdad, considerada en su aspecto más metafísico. La verdad de un conocimiento consiste en su «rectitud», es decir, en que es —como debe ser— la captación correcta de su objeto. Pero esto no es más que una forma particular de la verdad. Como el conocimiento que lo aprehende, el objeto conocido tiene su verdad, que consiste asimismo en una «rectitud»: toda cosa es verdadera en cuanto que es lo que debe ser, según su idea en Dios. Una voluntad es verdadera si es recta; una acción es verdadera por la misma razón. En resumen, la verdad es la conformidad de lo que es con la norma que fija lo que debe ser, y como esta regla es siempre, a fin de cuentas, la esencia creadora, el *De Veritate* de San Anselmo concluye que no hay más que una sola verdad de todo lo que es verdadero, a saber: Dios.

Las tesis de San Anselmo no constituyen una teología ni una filosofía completas, pero sondean profundamente los problemas que tocan y ofrecen un primer ejemplo de la exploración racional del dogma, que las teologías llamadas escolásticas iban muy pronto a desarrollar. Técnicamente hablando, la teología de San Anselmo aventajaba a la teología, de aspecto aún completamente patrístico, que Abelardo había de proponer. Aquello cuya falta se nota más en esta doctrina, de pensamiento tan fuerte y de expresión tan firme, es una filosofía de la naturaleza lo suficientemente densa para equilibrar el aturdidor virtuosismo dialéctico de su autor. De hecho, toda la obra de San Anselmo es un diálogo entre la lógica y la Revelación cristiana. Nadie se extrañará, pues, de que ofrezca importancia capital para la historia de la teología; pero si el interés que presenta para la historia de la filosofía es más limitado, aquí gana en profundidad lo que pierde en extensión. La prueba de la existencia de Dios, sacada de su sola idea, fue, y es aún, una de esas experiencias metafísicas de las que se puede decir que nacen eternas, porque alcanzan el último término de uno de los caminos por donde el espíritu humano puede encauzarse.

La época de San Anselmo ha sido, por lo demás, testigo de un trabajo de reflexión teológica extremadamente intenso. En el momento mismo en que el prior de Bec define el espíritu y marca las posiciones esenciales de síntesis futuras, otros pensadores conciben el marco teológico dentro del cual vendrán a insertarse estas síntesis. Anselmo de Laón (1117) inaugura la serie de los *Libros de las Sentencias* —antologías de textos de Padres de la Iglesia, clasificados por orden de materias— y da el modelo que será reproducido y mejorado por Pedro Abelardo, Roberto de Melún, Pedro Lombardo (el Maestro de las Sentencias) y muchos otros. De ahora en adelante, el objeto propuesto a la reflexión filosófica de los teólogos abarcará la existencia y la naturaleza de Dios, la creación y sobre todo, el

hombre, junto con su actividad intelectual y moral. Juan Escoto Erígena, cuya influencia sobre Anselmo de Laón no es dudosa, había concebido ya este vasto marco; pero era preciso vaciarlo primero de la aventurada filosofía que Escoto había introducido en él, para volver a poner en seguida los datos teológicos en toda su desnudez y separar cuidadosamente la revelación de su interpretación racional. Los autores de Sentencias jalonan, al sentar las verdades de fe, el camino que podrá recorrer, a su vez, la razón: por eso su obra, que, comparada con la de Juan Escoto Erígena, puede parecer —bajo un punto de vista filosófico— un retroceso, es, en realidad, un progreso hacia esta filosofía definida que el siglo XIII logrará constituir. Las «Sentencias» se enriquecerán muy pronto con los «Comentarios a las Sentencias»; y, cuando los materiales necesarios hayan sido reunidos laboriosamente, porque su misma sobreabundancia incitará a ponerlos en orden, veremos cómo se construyen esas catedrales de ideas que son las «Sumas teológicas».

BIBLIOGRAFÍA

ANSELMO DE CANTORBERY: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. CLVIII y CLIX.—*Obras completas de San Anselmo*, edición en latín y castellano, por el P. Fr. JULIÁN ALAMEDA, O. S. B., 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952 y 1953.—J. FISCHER, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, Münster i. Westf., 1911.—C. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, París, 1920.—A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, París, Leroux, 1923.—K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Munich, Kaiser Verlag, 1931.—A. LEVASTI, *Sant'Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929.—A. STOLTZ, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, en *Catholica* (Paderborn), 1933, pp. 1-24.—A. WILMART, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. III (1931), pp. 20-36.—É. GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934, pp. 5-51.

IV. CRISTIANDAD Y SOCIEDAD

Los siglos IX y X no han dejado obras importantes sobre el problema de las relaciones entre la Iglesia y los Estados; pero fue en esta época cuando se precisó la situación de hecho sobre la cual había de ejercitarse la reflexión de los teóricos venideros. La constitución del imperio carolingio ha desempeñado, en este punto, un papel decisivo. En sus cartas a Carlomagno, el Papa Adriano I (772-795) habla sin cesar de la efectiva alianza que une al rey con el Papa. Adriano pide por la gloria de Carlos y le asegura que el rey David pidió ya por sus éxitos. ¿No son sus comunes enemigos los lombardos, *foetentissima gens, horrida gens, horribilis gens*, que mancillan simultáneamente el suelo del reino franco y el de la Iglesia? Sobre todo, ¿no es Carlos el protector de la Iglesia de Cristo?

Vestra salus nostra est securitas, afirma Adriano; y *vestra exaltatio est nostra laetitia, quia nos post Deum in alio fiducian non habemus nisi in vestro fortissimo bracchio.* En fin, el Papa se dirige sobre todo a Carlos como al gran rey destinado por Dios para la salvación de la Iglesia *(a Deo institute magne rex);* y los destinos del reino son tan inseparables de los de la Iglesia, que Carlos no puede, sin detrimento de su gloria, abandonar la causa de la Santa Iglesia de Dios y del pueblo romano que, por orden de Dios y de San Pedro, ha puesto el Papa bajo su protección. Al expresarse así, Adriano habla a la vez como jefe de la Iglesia universal y como soberano temporal de Roma *(nostrum romanorum reipublicae populum commisimus protegendum).* Por consiguiente, ya no se trata de un Papa interior al Imperio, sino de un jefe de estado que cuenta con un nuevo Constantino para garantizarle o restituirle los territorios que afirma haber recibido de antiguo, más aquellos que le han sido dados después «por diversos emperadores, patricios y otros temerosos de Dios, para redención de su alma y perdón de sus faltas, especialmente en Toscana, en Espoleto, en Benevento y en Córcega», y así sucesivamente. En cuanto a Carlos, ¿no tenía los países bárbaros para hacerse en ellos un reino *(victorem te super omnes barbaras nationes faciat)* y para integrar a los sajones, por el bautismo, en la Iglesia difundida por toda la tierra *(quae toto orbe diffusa est)?* La coronación del Emperador Carlos por el Papa León III, en el año 800, no fue más que la consagración oficial de la situación de «defensor de la Iglesia», que ya le había atribuido Adriano I. No se sabe exactamente quién tomó la iniciativa de este acto, ni qué sentido le atribuyeron el Papa y el emperador; la perplejidad de la historia acerca de este punto expresa bastante bien la fundamental ambigüedad de la situación.

El derrumbamiento del imperio carolingio fue el fin de este sueño prematuro; pero otra idea, de origen mucho más antiguo, comenzó entonces a precisarse y terminó por encontrar adecuada expresión. Concebida por Agustín como una ciudad intemporal y mística, la *Civitas Dei* no dejaba, por ello, de presentarse en forma visible y concreta en tanto que coincidía, en el orden temporal, con la Iglesia. Por el solo hecho de que todos los cristianos seguían una misma fe, formaban una sola sociedad espiritual; pero las costumbres que les imponía esta fe debían establecer necesariamente entre ellos vínculos sociales, en que el orden temporal quedaba directamente interesado. Esto es lo que Agustín ha visto muy bien y expresado claramente en su *De opere monachorum.* Después de recordar que, en toda ciudad terrena, los príncipes deben tender a que cada ciudadano anteponga la cosa común a sus asuntos particulares, añade que esta regla se impone más imperiosamente aún, «en su república», al ciudadano de esta ciudad eterna que es la Jerusalén celestial. Todos los monasterios, en cualquier lugar que estén, deben, pues, poner el producto de su trabajo manual a disposición de los hermanos indigentes, de cualquier monasterio que fuesen; porque no hay más que una sola

república de todos los cristianos: *Omnium enim Christianorum una respublica est.*

La fórmula era necesaria, y se la encuentra repetida frecuentemente en la Edad Media; pero debía desdoblarse en otra todavía más expresiva, a pesar de su brevedad: la Cristiandad. El sentido más antiguo de *Christianitas* es el de «Cristianismo». Se encuentra en seguida empleado como fórmula honorífica aplicada a los soberanos cristianos: *Christianitas vestra,* Vuestra Cristiandad. Aparece, en fin, por primera vez —por lo que se sabe actualmente— con el sentido de Cristiandad, en una carta dirigida al Emperador Miguel por el Papa Nicolás (858-867): *Sed iterum videte Romanae sedis pontificem a vobis quidem derogatum, sed a totius Christianitatis unanimitate veneratum* (J. Rupp). Toda la actitud de Nicolás I atestigua, por otra parte, el sentimiento vivísimo que tuvo de ser el jefe de ese pueblo inmenso que forman todos los cristianos, por el mero hecho de ser cristianos.

Parece que esta noción adquirió plena conciencia de sí misma con el Papa Juan VIII (872-882). Investigaciones recientes han puesto de manifiesto el papel decisivo que dicho Papa ha desempeñado en la formación de esta idea, tan importante para el pensamiento de la Edad Media, de una especie de «comunidad política de todos los cristianos como tales» (J. Rupp). En efecto, *christianitas, tota christianitas, omnis christianitas,* designan frecuentemente, en sus cartas, una sociedad comparable a la del imperio, pero más vasta y cuya capital es Roma. Precisando fórmulas empleadas ya por Nicolás I, por las que sus adversarios le habían acusado de erigirse en emperador del universo *(totiusque mundi imperatorem se facit),* Juan VIII definió la Iglesia de Roma como «la que tiene autoridad sobre todos los pueblos, y en la cual las naciones de todo el mundo se reúnen como en una sola madre y una sola cabeza». Relacionar así con la Iglesia de Roma no solamente las otras iglesias, sino los pueblos *(gentes)* y las naciones *(nationes),* era constituir el cuerpo mismo de la Cristiandad.

La misma pobreza especulativa que caracteriza al siglo x en el orden teológico y filosófico, se descubre en el del pensamiento político; y el mismo despertar se produce, en dichos órdenes, en el siglo XI, con el pontificado de Gregorio VII. Se está de acuerdo en considerar a este Pontífice como el fundador de lo que los historiadores llaman —con un nombre demasiado vago, pero autorizado por el uso— la «teocracia pontificia». Preparada desde mucho antes; esbozada, como se acaba de ver, por sus predecesores, esta doctrina es, al fin, formulada por Gregorio VII en términos tan precisos, y apoyada por él con actos tan resonantes, que es legítimo vincularla a su nombre. Ordinariamente se agrupa alrededor de él a varios personajes, a quienes se califica de «pregregorianos» o de «gregorianos», según preparen su obra o le hayan dado posteriormente justificación doctrinal. San Pedro Damián, por ejemplo, es un «pregregoriano»; Manegold de Lautenbach es un «gregoriano». Es bastante interesan-

te que aquellos a quienes la historia política incluye entre los «gregorianos» sean, por lo general, los mismos a quienes la historia de las ideas califica entre los «antidialécticos». Al menos así acontece siempre que unos mismos hombres se han ocupado de problemas políticos al mismo tiempo que de problemas filosóficos. El carácter constante de esta relación sugiere que no es debida al azar. Más bien es necesario ver en ella una especie de ley, de la que se puede decir que dirige e ilustra todo un aspecto del pensamiento medieval, y que se puede formular así: *para un pensador de la Edad Media, el Estado es a la Iglesia como la filosofía es a la teología y como la naturaleza es a la gracia.* En algunos de los que han abordado estas tres clases de problemas es posible, generalmente, determinar una constante que define su actitud frente al conjunto de estas cuestiones. Se podría intentar ir más lejos y tratar de calcular de antemano las diversas constantes posibles; pero es preciso recordar que cada pensador medieval es un individuo distinto, cuya actitud se define por rasgos propios, que la historia tiene el deber de respetar. Así, pues, toda indicación de conjunto dada *a priori* no puede tener más valor que el de una orientación general; no debe aceptarse como una clasificación perfecta a la que las doctrinas tendrían que conformarse. Las clasificaciones deben nacer de los hechos, no prescribirlos. Tomadas estas precauciones, digamos que toda doctrina medieval tiende a absorber al Estado en la Iglesia, a distinguirlo de ella, a separarlo de ella o a oponerlo a ella, de igual manera y con los mismos matices con que tiende a absorber a la filosofía en la teología y a la naturaleza en la sobrenaturaleza, estableciendo entre ellas una distinción, una separación o una oposición. Circunscribiéndonos al siglo XI, y puesto que conocemos ya la actitud de Pedro Damián respecto de la filosofía y de la naturaleza en general, considerémoslo como representante de la actitud política correspondiente al grupo de los gregorianos. Efectivamente, su posición es de las más claras, y se expresa, además, con su acostumbrado vigor, ya en sus *Cartas*, ya en su *Disceptatio synodalis*.

Cuando se esfuerza por definir las relaciones que han de establecerse entre el Imperio y el Papado, entre el orden temporal y el espiritual, Pedro Damián profesa una doctrina netamente teocrática. No tiene la menor duda respecto a la primacía del orden espiritual, ni la menor dificultad en expresarse acerca de este punto. Es el Papa quien hace al emperador, por la unción que le confiere. Y lo hace al menos en el sentido de que así le confía la misión cuyo cumplimiento lo convertirá en verdadero emperador: guiar hacia los fines supremos de la Iglesia a todos los pueblos que le están sometidos. En resumen: por la unción pontifical el emperador adquiere el poder temporal, a fin de que, administrando el Imperio en lo temporal, conduzca a sus súbditos al destino sobrenatural que Dios les ha prometido. Precisamente para eso es emperador, y lo es verdaderamente en la misma medida en que se muestra fiel a la *misión que el Papa le confía*. La consagración real, concebida como una especie

de sacramento, consiste, pues, en investir al príncipe del poder temporal en orden a los fines espirituales de la Iglesia.

Muy firme en este punto esencial, P. Damián no lo es menos en el que nos interesa más de cerca: ¿cuáles son exactamente las relaciones que unen entre sí a estos dos órdenes? P. Damián, que ve tan claramente los fines de la Iglesia, no parece haber pensado jamás que el emperador pudiera tener, por su parte, fines exclusivos. Quizá fuera exagerado decir que no concibe la existencia de un orden temporal o que no tiene ninguna idea de su naturaleza precisa; pero es ciertamente exacto afirmar que no tiene de ella una idea «distinta». Entendamos por ello que Pedro Damián no quiere concebir el Imperio por sí mismo y aparte del Papado; digamos también, si se quiere, que niega al emperador una realidad exenta, que prohibe al emperador constituirse como una realidad separada que fuese, no ya opuesta al Papado, sino ni siquiera existente fuera de él. Por eso, cuando busca una imagen para expresar el sentimiento que tiene de su íntima unión, no encuentra otra mejor que la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en Jesucristo. Esta unión es un misterio. La unión del Papa y del emperador debe serlo también. En la persona única del mediador entre Dios y los hombres, las dos naturalezas están unidas; que las dos personas del soberano temporal y del Papa estén, pues, igualmente fundidas por un divino misterio. La imagen es expresiva y nos da a entender también cuál de las dos personas desempeña el papel de la naturaleza divina y cuál el de la naturaleza humana. En este misterio divino, es cierto que una caridad mutua une tan indisolublemente a estas dos personas, que el rey se encuentra en el Pontífice romano y el Pontífice romano en el rey; pero —como dice inmediatamente después P. Damián— el Papa no pierde su privilegio; *salvo scilicet suo privilegio Papae, quod nemo praeter eum usurpare permittitur.* El emperador rige los cuerpos, pero el Papa es el rey de las almas. El emperador es como un hijo predilecto en los brazos de su padre, pero el Papa tiene la dignidad y la autoridad paternas. ¿Quién no ve que, en esta unión mística, el emperador es tan inseparable del Papa sólo porque el Pontífice romano es la persona asumente y el soberano temporal la persona asumida?

Esta comparación no es accidental en P. Damián: *Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singulari sacramenti veritate connectitur, sic in christiano populo mutuo quodam sibi foedere copulatur.* Lo que existe no es, pues, un pueblo y además una Iglesia, sino un «pueblo cristiano», informado, animado desde dentro por la Iglesia, y que no podría subsistir como tal separado de ella. Nada concuerda mejor con esto que lo que en otro lugar dice de la razón natural. No admite ni razón ni orden temporal, sino en cuanto totalmente absorbidos uno y otro por la fe y lo sobrenatural. Ya no piensa en una filosofía (ni en una gramática) que investigue con métodos propios su propio ámbito, del mismo modo que no concibe un reino ni un Imperio organizados para promover, por medios temporales, unos fines naturales. Enteramente subsumida en la gracia, o asumida por ella,

la naturaleza no tiene dominio ni jurisdicción que pueda reivindicar como suyos. Era éste, en el fondo, un estado tan poco compatible con la eficacia de la gracia como con la subsistencia de la naturaleza, y no podría prolongarse sin daño, tanto para la una como para la otra. Era también un estado verdaderamente místico, en el que, al parecer, se contaba con la misteriosa unión del Papa y el emperador en la caridad para que se realice espontáneamente la concordancia de sus voluntades y la coordinación de sus actos. Pedro Damián no se ha preguntado *cómo* tenía que entrar en relación la fe con la razón, porque para él la razón no tenía derecho a un estatuto separado de la fe; si tampoco se ha preguntado *cómo* la fe podría unificar al pueblo cristiano, es igualmente porque jamás pensó que un pueblo pudiese tener derecho a subsistir fuera de la Iglesia y poseer, en cuanto pueblo, intereses no cristianos.

Es imposible interpretar correctamente textos de este género si no se tiene presente la realidad concreta que intentan describir, y que es sustancialmente la misma que la *Christianitas* de Gregorio VII. Sus autores no se han propuesto definir en abstracto las relaciones normales de la Iglesia, como tal, con los Estados temporales como tales, sino expresar más bien, en casos particulares y en función de circunstancias históricas definidas, la relación compleja de todos los cristianos con la Santa Sede y el tipo completamente nuevo de sociedad que de ella resultase. No se conoce ningún escrito especialmente dedicado a establecer como doctrina la noción de Cristiandad, pero Gregorio VII la emplea libremente, sus sucesores harán lo mismo, y no es imposible sacar, de lo que dicen de ella, los elementos principales que la constituyen.

La Cristiandad se presenta, ante todo, como la sociedad formada por todos los cristianos repartidos por el mundo entero, unidos bajo la soberanía espiritual del Papa. Bajo este aspecto, no difiere en nada de la Iglesia, pero una primera determinación va a distinguirla de ella. En cuanto son miembros de la Iglesia, los cristianos forman una sociedad religiosa de esencia sobrenatural, pero, por el mero hecho de que son seres que viven en el espacio y en el tiempo, los cristianos forman una sociedad temporal y, consiguientemente, un pueblo. Tal es el *populus christianus* de los Papas; tal es la *respublica christianorum* de la que hablaba ya San Agustín. Esta sociedad temporal no se confunde, pues, con ninguno de los cuerpos políticos existentes, ni ella misma es un cuerpo político. Todo cuerpo político se compone de hombres unidos para la prosecución inmediata de fines temporales por medios temporales. El pueblo cristiano es completamente diferente, porque, aunque él mismo sea una realidad temporal —ya en esto se distingue de la *Civitas Dei*, por ejemplo—, sus vínculos constitutivos son espirituales, y si emplea medios temporales en sí mismos —como se ha visto en el caso de las Cruzadas—, lo hará sólo con intención y finalidad puramente espirituales. La Cristiandad es, pues, el conjunto de todos los cristianos, personas, inteligencias, voluntades y bienes que colaboran en el tiempo para los fines religiosos de la Iglesia.

Así concebida, la Cristiandad de la Edad Media no podía confundirse con el Imperio, puesto que ella incluía a todos los cristianos, y había cristianos fuera del Imperio. Ante los ojos de los Papas, el Imperio estaba dentro de la Cristiandad. Como el más poderoso de los soberanos temporales, el emperador era el defensor titular de la Cristiandad; pero, cada uno en su orden, los demás soberanos cristianos tenían también el deber de protegerla y agrandarla.

Los Papas no han concebido jamás el mundo cristiano como políticamente unificado bajo un emperador universal que fuese el jefe temporal del mundo, como ellos mismos lo eran de lo espiritual. Primeramente, ellos eran también soberanos temporales y no estaban en modo alguno dispuestos a abdicar en provecho de ningún emperador, por muy cristiano que fuese; además, no hay un solo momento en la Edad Media en que las fronteras del Imperio no hayan sido ampliamente desbordadas por las de la Cristiandad. Nada demuestra más claramente la especificidad del pueblo cristiano como tal que su irreductibilidad a un marco político dado; nada muestra mejor su realidad como pueblo que las obras colectivas que ha emprendido y que ha llevado, en ocasiones, a buen fin. Entre estas obras mencionemos especialmente las escuelas y universidades medievales —las de París y Oxford, por ejemplo—, cuya naturaleza es incomprensible desde cualquier otro punto de vista que no sea el de la Cristiandad. Precisamente en estas escuelas se constituirá y se enseñará la doctrina sacra o Sabiduría cristiana, cuya unidad —fundada en la de la fe cristiana— radicará en todo el conjunto como expresión y vínculo de la unidad misma de la Cristiandad.

BIBLIOGRAFÍA

SIGLOS IX Y X: Puede verse una excelente introducción al conjunto del problema en J. Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, París, Les Presses Modernes, 1939.

ÉPOCA CAROLINGIA: Kettterer, *Karl der Grosse und die Kirche*, 1898.—Ohr, *Der Karolingische Gottestaat in Theorie und Praxis*, Viena, 1902.—De la Servière, *Charlemagne et l'Église*, París, 1904.—A. Kleinclausz, *Charlemagne*, París, Hachette, 1934; cap. IX, pp. 225-264.—A. Fliche, *La Chrétienté médiévale*, París, 1929.

SIGLO XI: A. Fliche, *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégrégoriens*, París, 1916.—H.-X: Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, París, J. Vrin, 1934; *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, París, J. Vrin, 1934.—También resultará provechosa la lectura, sobre otros aspectos del problema, de M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Estrasburgo, 1924, y la obra clásica de Ernesto Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1923.

Capítulo V

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XII

I. La escuela de Chartres

Durante toda la primera mitad del siglo XII, el centro intelectual de mayor vida se encuentra en las escuelas de Chartres. Su celebridad se remonta a las enseñanzas que allí había dado Fulberto, obispo de Chartres († 1028), hacia fines del siglo X y principios del XI. San Ives, llamado Ives de Chartres, es el nombre más célebre de la escuela en el siglo XII; pero el primer nombre importante en el ámbito de la filosofía es el de Bernardo de Chartres, canciller de la escuela, muerto entre 1124 y 1130.

No conocemos directamente el pensamiento de este maestro, sino sólo a través de Juan de Salisbury, que, en su *Metalogicon*, nos ha dejado algunos informes sobre la doctrina y las enseñanzas de Bernardo. Éste era considerado como un profesor notable, más deseoso de cultivar la inteligencia y formar el gusto de sus alumnos que de abrumarlos con una erudición inútil. Creía, empero, que el contacto frecuente con los grandes escritores de la antigüedad clásica resultaba indispensable. «Somos —decía— como enanos sentados sobre las espaldas de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos y más alejadas; pero no por la penetración de nuestra vista o por nuestra mayor talla, sino porque nos levantan con su altura gigantesca.» Desde el punto de vista doctrinal, Bernardo pasaba por el más cumplido de los platónicos de su tiempo. Nos faltan textos para precisar la naturaleza de su platonismo, y no se puede determinar con exactitud la relación exacta que establecía entre las ideas y la materia; pero lo poco que de él se sabe permite, al menos, reconocer la familia espiritual a la que pertenecía.

En su *Metalogicon*, donde nos ha dejado tantos detalles preciosos sobre su tiempo, Juan de Salisbury presenta a Bernardo de Chartres como gramático. En aquella época, semejante título tenía implicaciones

más ricas que hoy. El *grammaticus* había sido, desde tiempos de Quintiliano, el profesor de literatura latina clásica, encargado de cultivar el gusto de sus alumnos y de formar no solamente su estilo, sino también su conciencia moral. En el siglo XIII, la enseñanza de la gramática parece asumir una tarea nueva que, por otra parte, no ha podido cumplir sin cambiar bastante profundamente de carácter. Con San Anselmo, hemos visto a la lógica invadir la enseñanza de la teología; con Bernardo de Chartres, la vemos penetrar en la enseñanza de la gramática. No es que asistamos ahora a un comienzo absoluto. Basta abrir las *Categorías* de Aristóteles para comprobar que hay coincidencia parcial entre el dominio de la lógica y el de la gramática. Problemas como los referentes a la significación del nombre, la significación del verbo, la naturaleza de las proposiciones y otros semejantes ofrecían a los gramáticos frecuentes ocasiones de filosofar. Inversamente, puesto que un profesor de lógica encontraba en la gramática numerosas cuestiones susceptibles de doble tratamiento, gramatical o lógico, no se abstenía de citarlas en su curso y discutir sucesivamente los dos puntos de vista. El siglo XII señala, empero, un sensible progreso en la invasión de la gramática por la lógica, y este movimiento tendrá dos consecuencias principales. En primer lugar, conducirá a la decadencia de la cultura clásica propiamente dicha en las escuelas francesas del siglo XIII, sobre todo en la Universidad de París. En lugar de hacer que la literatura sirva a la formación del gusto y del carácter, ésta quedará reducida al estudio de la gramática, pero considerándola como una rama de la lógica. En segundo término —y esta segunda consecuencia será más favorable que la primera—, este movimiento hará nacer una ciencia nueva: la filosofía de la gramática o gramática filosófica, que en el siglo XIV adoptará el título de *grammatica speculativa:* gramática especulativa.

Bernardo de Chartres no era un gramático de esta clase. Muy al contrario, representa a maravilla la enseñanza de las humanidades clásicas conforme a la tradición de Quintiliano. Se podría decir de él y de sus iguales que eran Quintilianos cristianizados; pero Bernardo pertenece ciertamente al grupo de aquellos que han mezclado la filosofía en su gramática. Al leer a Cicerón, Macrobio, Séneca y Boecio, no había dejado de adquirir, en dichos autores, algunas nociones filosóficas utilizables en gramática. Habiendo aprendido de Séneca —en la *LVIII Carta a Lucilius*— la definición de las Ideas platónicas, se había hecho platónico, primero en lógica —enseñaba que nada es género ni especie, fuera de las Ideas— y después en gramática —sostenía que los individuos están muy alejados de la estabilidad de las Ideas para merecer que se les designe por medio de sustantivos—. Las palabras derivadas ofrecían a su reflexión un problema filosófico netamente caracterizado. Efectivamente, se trataba de saber qué es lo que constituye la unidad del grupo de palabras que forman la raíz y el conjunto de sus derivadas. Esta cuestión, ya planteada por la *Gramática* de Prisciano y discutida por Boecio, atrajo la atención de algunos filósofos del siglo XII —Abelardo, entre otros—. Co-

nocemos la solución propuesta por Bernardo: para él, todas las palabras derivadas significan, de manera primera y principal, lo que significan sus raíces, pero con relaciones diferentes. Si se admite, pues, que *blanco* y *blanquea* son derivados de *blancura*, es preciso decir que su sentido principal designa la sustancia *blancura*, de la que participan, pero modificada por el accidente que hace de ella un verbo, en el caso de *blanquea*, y un adjetivo, en el caso de *blanco*. Consiguientemente, la relación que hay entre el nombre primitivo y sus derivados es la misma que guardan las Ideas platónicas con respecto a sus participaciones. Si se abstrae la sustancia misma significada por los derivados, se encuentra la cualidad de blancura, primero en su pureza virginal, después implicándose en un acto y, por fin, «fundida y como mezclada con la sustancia material y, por así decirlo, todavía más contaminada» *(blanco).*

Semejante solución a un problema gramatical no era, pues, sólo de un filósofo, sino de un filósofo platónico. Juan de Salisbury, que lo designa primero como «la fuente más espléndida de las letras en los tiempos modernos» (escribía esto hacia 1160), lo presenta después como «el más perfecto platónico de nuestro siglo». A este respecto, cita cuatro versos de un poema latino —hoy perdido— de Bernardo: «El *lo que es* al que atribuyo el ser no es el compuesto de dos partes que comprende la forma inmersa en la materia; el *lo que es* al que atribuyo el ser consiste en una sola de esas partes: una de ellas se llama en griego *Idea;* la otra, *Yle* (materia).» En la explicación que sigue, Juan precisa la posición de Bernardo: los estoicos creían que la materia y la Idea eran coeternas con Dios; los epicúreos, que negaban la providencia, eliminaban por completo a la Idea; Bernardo, por el contrario, mantiene las dos, pero se niega a ponerlas como coeternas con Dios. De acuerdo con los Padres, especialmente con San Agustín, enseñaba que Dios ha creado la materia. Por lo que hace a la Idea, admitía que es eterna, como la providencia, pero sólo atribuía la coeternidad a las tres Personas divinas, cuya naturaleza es única y cuya operación es indivisible. En efecto, la Idea no alcanza este grado de igualdad con Dios; su naturaleza es, en cierto modo, posterior a Él; la Idea es como un efecto de Dios *(velut quidam effectus)* escondido en el seno del designio divino; eterna, seguramente, puesto que no depende de ninguna causa extrínseca, pero no coeterna con Dios, ya que depende de Él.

Por escasos que sean, estos informes resultan muy instructivos. Nos enseñan que el platonismo de Bernardo procedía de muchas fuentes, distintas de los escritos de Platón. Se inspiró en Séneca para su definición de la Idea *(eorum quae natura fiunt exemplar aeternum);* llamaba real a «lo que es» *(id quod est),* con Boecio; daba a la materia el nombre de *Yle* (ὕλη), como hacían en aquella época los lectores del comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón; por último, Bernardo cristianizaba a Platón —igual que había hecho San Agustín— enseñando la creación de la materia e identificando las Ideas con el pensamiento divino; pero modificaba, en este último punto, a San Agustín con un ligero toque de Dionisio y de

Erígena, dudando decir que las Ideas sean idénticas a Dios y, consiguientemente, coeternas con Él. Este conjunto de ideas es característico de todo un grupo de obras del siglo XII, unas directamente salidas de las escuelas de Chartres, otras sometidas a su influencia. Es tanto más importante saber reconocer este platonismo de estilo compuesto cuanto que, según parece, ejerció un influjo dilatado hasta el primer tercio del siglo XIII, asociándose entonces a otros platonismos para alimentarse de ellos y reforzarlos. Sin embargo, aunque la doctrina de Bernardo es típicamente chartriana, no es todo Chartres. En este medio tan fecundo veremos muy pronto constituirse una doctrina distinta, tan técnica y exuberante como preocupada por la elegancia literaria y de airoso porte era la de Bernardo. Es preciso, empero, acostumbrarse también a reconocerla, porque la influencia de Gilberto de la Porrée será duradera y profunda, mucho más quizá de lo que nuestros actuales conocimientos históricos nos permiten afirmar.

Gilberto de la Porrée (1076-1154), discípulo de Bernardo de Chartres, sucedió a su maestro como canciller de las escuelas de Chartres, enseñó en París en 1141 y murió siendo obispo de Poitiers. Era también un notable profesor que, con Thierry de Chartres, Guillermo de Conches y Abelardo, luchó mucho en favor de los estudios desinteresados, contra el partido llamado de los Cornificienses. Bajo este nombre fantástico agrupa Juan de Salisbury a todos los que, con diversos pretextos —aunque realmente por razones de orden práctico—, se pusieron de acuerdo para reclamar el aligeramiento de los programas. A estos partidarios de los estudios «modernos», como diríamos hoy, recomendaba el maestro Gilberto que entrasen directamente en el comercio: «Tenía la costumbre, cuando los veía correr a los estudios, de aconsejarles el oficio de panadero. Decía que en su país éste era el único oficio que admitía a todos los que no tenían otro oficio ni otro trabajo. Es muy fácil de desempeñar, es auxiliar de todos los demás y conviene principalmente a quienes buscan menos la instrucción que el lucro.»

Gilberto es, junto con Abelardo, el más poderoso espíritu especulativo del siglo XII; si Abelardo le sobrepasa en el campo de la lógica, Gilberto aventaja a Abelardo como metafísico. No podemos menos de lamentar la oscuridad de su estilo, que, en muchas ocasiones, concuerda con la de su pensamiento; pero vale la pena meditar sobre lo que dice, porque los problemas que plantea son siempre importantes. La Edad Media le ha atribuido tradicionalmente el tratado *De sex principiis*, o *Liber sex principiorum*. Incluido en el programa de la Facultad de Artes y comentado, especialmente por Alberto Magno, con el mismo rango que los escritos de Aristóteles y Boecio, dicho tratado encontrará comentadores hasta el siglo XV; el humanista Hermolaus Barbarus todavía se tomará el trabajo de mejorar su latín. Todo estudiante de filosofía lo ha encontrado al menos una vez con esta forma al leer lo que se dice de las entelequias en el artículo 48 de la *Monadología* de Leibniz.

El *De sex principiis* es una interpretación metafísica del tratado de lógica de Aristóteles, las *Categorías.* Es sabido que Aristóteles señalaba con este nombre todos los géneros de predicaciones posibles de un mismo sujeto y que distinguía diez: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, *habitus* (o *habencia,* como se decía en el siglo XVII), acción y pasión. Cualquiera ve en seguida que, aun siendo equivalentes lógicamente, las categorías no lo son para el metafísico: la sustancia no es en el mismo sentido que el lugar o el tiempo. Gilberto ha llevado mucho más lejos su investigación. Dividiendo las diez categorías en dos grupos, ha reunido en uno la sustancia, la cantidad, la cualidad y la relación, y en otro las seis restantes categorías *(sex princtpia):* lugar, tiempo, situación, *habitus,* acción y pasión. De acuerdo con el realismo de los universales que le veremos sostener, Gilberto da a todas las categorías el título de formas, pero considera el primer grupo, de cuatro, como el de «formas inherentes», y el segundo, de seis, como el de «formas accesorias» *(formae assistentes).* No deja de ser justo señalar, con Hauréau, que Abelardo también llama *principa adjacentia* a las categorías de lugar y de tiempo; pero, aparte de que la cronología de las obras es incierta, no ha planteado el problema de conjunto como lo hace Gilberto en esta ocasión.

La distinción era importante y, al menos en una cuestión, debía ser el punto de partida de numerosas investigaciones. He aquí su sentido: Gilberto llama formas inherentes a las formas o principios que son, ya la sustancia misma, ya inherentes a la sustancia en cuanto tal y tomada independientemente de sus relaciones con otras. Tal es, de modo manifiesto, el caso de la cantidad y de la cualidad, porque la cantidad de una sustancia es su propia cantidad, y sus cualidades son sus propias cualidades. A primera vista parece acontecer lo contrario con la relación, pero aquí no hay más que una apariencia o, más bien, es preciso hacer una distinción. Considerada en sí misma, la relación no es sino la aptitud para ser uno de los dos términos relativos; ahora bien, en cuanto tal, la relación es inherente a la sustancia como sustancia, ya que es propio de la esencia de toda sustancia poder ser encuadrada en la serie de sus relaciones, cualesquiera que sean, por lo demás, los otros términos. Vinculando de este modo la relación a la sustancia, Gilberto iniciaba una controversia que no tendría fin en la Edad Media: ¿es la relación un ser real o sólo un ser de razón? No podemos conceder a esta discusión el lugar que ocuparía, necesariamente, en una historia de las teologías medievales, precisamente porque permanecerá ligada, de manera más o menos inmediata, al problema teológico de las relaciones entre las personas divinas; pero hay que saber, al menos, que existió y que el *De sex principiis* es uno de sus orígenes más seguros. En cuanto a los seis principios restantes, de los cuales ha tomado su título el tratado, es evidente que cada uno de ellos no es más que una determinación adyacente de la sustancia. La situación es la que afecta más de cerca a la sustancia; en seguida vienen el lugar y el tiempo; después, la acción y la pasión, y, por último, el *habitus,* que es la más

extrínseca de todas, puesto que el sujeto poseedor es frecuentemente un ser distinto del objeto poseído.

Las más importantes tesis metafísicas de Gilberto están expuestas en sus comentarios a Boecio, sobre todo en el comentario al *De Trinitate*, origen de las dificultades teológicas que se le crearon a partir de 1146 y que, finalmente, le llevarían a chocar con San Bernardo. Para comprender su posición, distingamos primeramente, con él, la sustancia de la subsistencia. Un «substante» es un individuo actualmente existente; se dice de él que es una sustancia, porque soporta *(sub stat)* cierto número de accidentes. En cuanto sustancia, los individuos son, pues, causas y principios de los accidentes que participan de su ser. La subsistencia *(subsistentia)* es, simplemente, la propiedad de aquello que, para ser lo que es, no necesita de accidentes. Así, los géneros y las especies son subsistencias, porque, considerados en sí mismos, no tienen accidentes; pero, precisamente porque no son soportes reales de ninguna otra cosa, no son sustancias. Puesto que tampoco necesitan de sus accidentes para subsistir, todas las sustancias son subsistencias; en cambio, porque algunas de ellas no soportan de hecho ningún accidente, no todas las subsistencias son sustancias. Así, los géneros y las especies *subsistunt tantum, non substant vere.* ¿Cómo subsisten éstos, y cómo pueden provenir de ellos las sustancias?

En el origen de las sustancias sensibles se encuentra lo que los griegos llamaban Ideas, y que los latinos denominan formas. Estas Ideas no son simplemente «subsistencias», sino sustancias. Son, incluso, sustancias puras *(substantiae sincerae)*, en el sentido de que subsisten fuera de la materia y sin mezclarse nunca con ella. Cuatro son las principales de estas sustancias puras: el fuego, el aire, el agua y la tierra. No se trata aquí, en modo alguno, de los elementos sensibles que designamos mediante esos nombres, sino de los modelos ideales de estos elementos. Por otra parte, ésta es la razón de que se las llame Ideas. Consideradas en sí mismas, son simples. Para explicarse la producción de las cosas hay que considerar tres términos: la materia prima y las dos formas primeras, que son la *ousia* del Artífice y las Ideas de las cosas sensibles. Al decir «formas» no se pretende expresar que Dios mismo informe la materia. Tampoco se quiere significar lo mismo de las Ideas, porque éstas nunca descienden a la materia. Las formas propiamente dichas, que están unidas a la materia de los cuerpos sensibles, son, en cierto modo, copias *(exempla)* que proceden de su modelo *(exemplar)* por una especie de deducción que consiste en conformarse a él *(quadam exempli ab exemplari suo conformativa deductione venerunt)*. Las formas que están en los cuerpos no son, pues, las Ideas, sino imágenes de esas sustancias puras y eternas que son las Ideas. Por consiguiente, Gilberto toma a su manera la distinción entre las Ideas divinas y las formas engendradas *(nativae)*, que no pasan de ser copias de los originales.

Para formar los universales, hemos de partir necesariamente de esas formas. En cuanto están unidas a sus materias, constituyen las sustancias individuales que —como hemos dicho— son a la vez «substantes» y sub-

sistentes. Tomadas en sí mismas, las formas no son, pues, sustancias, sino aquellas subsistencias en virtud de las cuales existen las sustancias. Son —así suele decirse— las *formae substantiales* de las sustancias. Por otra parte, hay que hablar de ellas en plural, incluso cuando se trate de un solo individuo, porque cada individuo está determinado por una subsistencia genérica, una subsistencia específica y sus propiedades sustanciales. Pero la razón humana es capaz de considerar separada y abstractamente lo que está unido en la realidad: considera primero una forma engendrada (*forma nativa*); la abstrae mentalmente del cuerpo en que está inmersa; la compara con otras formas engendradas a las que se asemeja y con las cuales constituye un grupo (*collectio*), y así llega a la primera subsistencia específica. Realizando el mismo trabajo sobre un grupo de especies semejantes, se obtiene la subsistencia genérica. Consiguientemente, la conformidad de los términos entre sí es lo que constituye los grupos y, de este modo, da origen a eso que se llama una naturaleza, un género, un universal. Entonces, el pensamiento no tiene que hacer más que trascender todas las formas engendradas para alcanzar sus modelos, las Ideas primeras que subsisten eternamente. Juan de Salisbury ha resumido la posición de Gilberto de la Porrée en una fórmula concisa: *universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat.* En efecto, se trata exactamente —para Gilberto— de volver a encontrar, en las cosas de una misma especie y un mismo género, esta conformidad natural que reciben precisamente de la *deductio conformativa,* gracias a la cual las formas engendradas proceden de las Ideas eternas.

Como puede verse, la doctrina de Gilberto presenta un aspecto mucho más sólido que la de Bernardo de Chartres. Técnicamente, está muy elaborada, y es esa misma solidez la que, pese al lenguaje bastante oscuro en que está expresada, ha asegurado su influencia. Ésta se reconoce por la persistencia, hasta después del siglo XIII, de cierta tendencia a reducir los seres reales a sus esencias inteligibles, que son sus formas, y a pensarlos de este modo abstracto. Hay un cierto «formalismo» del pensamiento (tendencia a explicarlo todo por una serie de formas determinantes) que, reforzado con la influencia de Avicena, se desarrollará plenamente en la doctrina de Duns Escoto. Por su parte, Gilberto de la Porrée lo había heredado de Boecio, cuyos opúsculos teológicos comentaba. Para Boecio, el ser de una cosa era primeramente la cosa misma que es (*id quod est*); pero distinguía, en cada cosa, la cosa que es y el principio en virtud del cual esa cosa es lo que es. Llamemos, pues, a lo que es, *id quod est,* y designemos con la expresión *quo est* aquello por lo que un ser es lo que es; de este modo llegaremos a las fórmulas, universalmente difundidas desde el siglo XII, del *De Trinitate* de Boecio. Si consideramos uno cualquiera de los seres dados en la experiencia, se nos presenta como determinado por su *quo est* a ser lo que es. Si ahora pensamos en el eminente papel que ese principio determinante desempeña en la constitución de un ser, podremos decir que, propiamente hablando, el *quo est* es el ser (*esse*) mismo de lo que es. Tan cierto es esto, que en un ser absolutamente sim-

ple, como Dios, coinciden el *id quod est* y el *quo est*. Por esta razón Dios es verdaderamente lo que es. Por el contrario, en todo otro ser hay composición de lo que es y aquello por lo que es. Si decidimos reservar el título de ser *(esse)* para designar el *quo est*, diremos que todo ser compuesto no es, en parte, lo que es: *in parte non est id quod est*. Un hombre —por ejemplo— no es enteramente lo que es, ya que, estando compuesto de un cuerpo y un alma, que es la forma del cuerpo, el hombre no es enteramente esta forma misma, la cual, sin embargo, lo hace ser al hacerlo lo que es.

Adoptadas por Gilberto de la Porrée, estas nociones adquirieron, en su obra, un relieve nuevo. De hecho, correspondían a lo que había de más platónico en la concepción aristotélica del ser; Gilberto se limita a acentuar más aún su platonismo. En la cima de todo lo que existe coloca a Dios, que es la realidad esencial por excelencia *(essentia)* y del cual recibe su propia *essentia*, es decir, su realidad misma, todo el resto de lo que existe. Por consiguiente, se puede decir que la esencia divina es el ser de todas las criaturas: *divina essentia, quam de Deo praedicamus, cum dicimus, Deus est, omnium creaturarum dicitur esse*. Por otra parte, nada de lo que Dios crea es el ser puro y simple; es, siempre, un cierto género de ser. Por eso, todo ser creado es compuesto: primeramente, se descompone en ser *(esse)* y lo que es *(id quod est)*. El ser de una cosa es aquello que la hace ser lo que es. Por ejemplo: la *corporeidad* es el ser del cuerpo; éste, que subsiste por la corporeidad, la cual es el principio de subsistencia del cuerpo, es lo que es. Igualmente, la *humanidad* es el ser del sujeto hombre; el hombre mismo es lo que es. Así, pues, la obra creadora consiste, para Dios, en producir esa forma, que en griego se llama οὐσία, a imagen de una Idea divina —la corporeidad o la humanidad, por ejemplo—. Esta forma genérica, o esencia, determina entonces la unión de una determinada materia *(materia*, ὕλη) con su forma particular (su esencialidad propia, οὐσιωδής). Parece, pues, que el ser divino *(essentia)* se comunica a las demás criaturas confiriéndoles el ser *(esse)* por su esencia genérica: ser cuerpo es ser la corporeidad, de igual modo que ser hombre es ser la humanidad. Así constituida en el ser por la esencia que la hace subsistir (su *subsistentia)*, la criatura es una sustancia *(substantia)*. Para hablar con propiedad, la esencia misma no es, ya que no es «lo que es», sino «aquello por lo cual» la sustancia es. Ahora bien, para participar es preciso ser; la esencia, por tanto, no puede participar de nada. Pero es *esse* en el sentido de que hace ser; la sustancia cuya generación determina *es* y, consiguientemente, puede participar de algo. Así, la *corporeidad* misma no participa de nada, pero la sustancia corporal engendrada por ella puede participar, además, del color, la dureza, la longitud, el grosor, la solidez, etcétera. Consiguientemente, toda realidad creada merece plenamente, en esta ocasión, el epíteto de concreta, porque es una concreción *(concretio)* de formas diversas, imbricadas en una sustancia cuyo ser mismo es la esencia genérica que la hace subsistir.

Semejante actitud filosófica ante lo real creado es tan fundamental en Gilberto que no puede desprenderse por completo de ella al abordar el problema teológico del ser divino. Ya hemos visto cómo afirma, ante todo, que Dios es la realidad absoluta *(essentia)* y no es otra cosa que esto *(simplex atque sola essentia)*. Aunque un hombre *(id quod est)* no es idéntico a su humanidad *(quo est)*, Dios, su *essentia* y su *divinitas* son una sola y la misma cosa. Sin embargo, esto no ha impedido a Gilberto expresarse reiteradas veces como si afirmar de este modo la simplicidad de Dios equivaliese a decir que lo que Dios es *(id quod est Deus)* no es Dios sino por su *quo est*. Gilberto ha dado, incluso, nombre a este *quo est:* la divinidad *(divinitas)*. De aquí los ataques teológicos que se le dirigieron en el concilio de Reims, en 1148, aunque no lograron su condenación. El interés filosófico de distinguir, en Dios, *Deus* y *divinitas* reside en que dicha distinción atestigua la invasión de una teología por un realismo del entendimiento que había de sobrevivirle. Al atribuir una especie de realidad a cada una de las esencias inteligibles concebidas por el entendimiento, Gilberto imaginaba a todas las cosas compuestas de un sujeto y unas determinaciones abstractas que, cualificando al sujeto, le hacen ser lo que es. Los discípulos de Gilberto fueron tan numerosos que se ha tomado la costumbre de hablar de ellos como de una familia doctrinal distinta: la de los Porretanos. Citemos, entre los más conocidos, a Raul Ardent, Juan Beleth y Nicolás de Amiens. Pero esto no es lo más importante. Cuanto más se estudia la Edad Media, más se advierte en ella el polimorfismo de la influencia platónica. Platón mismo no está en parte alguna, pero el platonismo se encuentra en todas; digamos, más bien, que hay platonismos en todas partes: el de Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor, que pasa a través de Escoto Erígena, y cuya presencia acabamos de descubrir en Bernardo de Chartres; el de San Agustín, que domina el pensamiento de San Anselmo; el de Boecio, que impera en la obra de Gilberto de la Porrée y, más adelante, los del *Liber de causis* y de la filosofía de Avicena, que vamos a encontrar en seguida. Este parentesco platónico de doctrinas por lo demás tan diferentes, explica algunas alianzas —de otra manera incomprensibles— que a veces se han concertado entre ellas. El hecho se ha reproducido tanto, que casi se podría hablar, en la Edad Media, de una ley de los platonismos comunicantes. El lugar que el porretanismo ocupa en este conjunto complejo se encuentra netamente definido: ha favorecido la difusión de esa forma de platonismo que podemos llamar realismo de las esencias, y que la filosofía de Avicena iba muy pronto a reforzar tan poderosamente.

Sucedió a Gilberto como canciller de las escuelas Thierry de Chartres, hermano menor de Bernardo, y que fue, a su vez, una de las personalidades más características de su ambiente y de su tiempo. Conocemos perfectamente la materia de sus enseñanzas gracias a su *Heptateuchon*, antología de los textos y manuales en que se fundaba su enseñanza de las siete artes liberales. La simple lista de las obras que incluye el *Heptateu-*

chon muestra cuán vasto era el horizonte intelectual de los filósofos del siglo XII y cuán viva era su curiosidad. Los tratados de Donato y de Prisciano constituían la base de la enseñanza de la gramática; Cicerón y Marciano Capella eran utilizados para la retórica; Boecio y la casi totalidad del *Organon* aristotélico, para la dialéctica; Boecio, Capella, Isidoro de Sevilla, Columela, Gerberto, Higinio y Ptolomeo figuran, al menos fragmentariamente, como base de la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Así, pues, la enseñanza de Thierry abarcaba no sólo el *trivium*, sino también el *quadrivium*. Una vieja tradición pretende sostener, incluso, que Abelardo habría sido alumno de Thierry en matemáticas; este hecho no tiene nada de imposible. Thierry abandonó Chartres en 1134, fue a enseñar a París, después regresó a Chartres en 1141. Cuando Gilberto de la Porrée fue nombrado obispo de Poitiers (1142), Thierry le sucedió como canciller de Chartres. Aún vivía en 1148, fecha en que asistió al concilio de Reims. No conocemos la fecha exacta de su muerte, pero se sitúa con anterioridad al año 1155.

Thierry defendió con tanta obstinación y valor como sus predecesores el ideal chartriano de la cultura clásica. Menos dialéctico que Gilberto de la Porrée, parece haberse interesado más bien por los problemas cosmogónicos. Lo que sabemos de su *De septem diebus et sex operum distinctionibus* permite adscribirlo a un género de escritos que se hizo completamente clásico después de San Basilio y San Ambrosio. Son tentativas para armonizar el *Génesis* con la física y la metafísica. Varias de estas obras, que tratan de la obra de los seis días de la creación, se titulan *Hexaëmeron* o *In Hexaëmeron*. Thierry ha realizado, a su manera, el mismo trabajo al intentar exponer la letra del texto bíblico de acuerdo con los datos de la física: *secundum physicam et ad litteram.*

El comienzo del libro sagrado: «En el principio Dios creó el cielo y la tierra» plantea dos cuestiones: la de las causas del universo y la del orden de los días de la creación. Las causas son cuatro: la eficiente, que es Dios; la formal, que es la Sabiduría divina disponiendo la forma de la obra futura; la final, que es la benevolencia divina *(benignitas)*; y, por último, la material, que consiste en los cuatro elementos; sobre ellos (tierra, agua, aire y fuego) descansa la creación propiamente dicha. La Escritura los designa con los nombres de *cielo* y *tierra*, pero se refiere indudablemente a ellos. Dios los ha creado de la nada, por pura bondad y caridad, a fin de producir seres que participasen de su bienaventuranza.

En cuanto al orden de los días, Dios ha creado la materia en el primer instante; cada elemento ocupó el lugar conveniente a su naturaleza, y los cuatro se dispusieron en globos concéntricos: tierra, agua, aire, fuego. Este último, dotado de extrema ligereza, tiende naturalmente a moverse y, como lo envuelve todo, no puede moverse hacia adelante, por lo cual se pone inmediatamente a girar sobre sí mismo. Su primera revolución completa constituye el primer día, durante el cual el fuego comenzó a iluminar el aire y, a través de éste, el agua y la tierra. Tal fue la obra del primer día. Pero el fuego no se limita a iluminar; también calienta. Al atravesar el agua,

su calor engendró vapores que se elevaron por encima de la zona del aire, donde quedaron suspendidos, de manera que el aire se encontró aprisionado entre el agua líquida, por debajo, y el vapor de agua, por encima de él. Esto es lo que dice la Escritura: *et posuit firmamentum in medio aquarum;* en ese pasaje, el aire puede llamarse muy bien firmamento *(firmamentum),* ya que soporta firmemente *(firmiter)* la capa de vapores que lo domina; pero también se le puede dar ese nombre porque presiona por todas partes a la tierra que rodea, confiriéndole así la dureza. Tal fue la obra del segundo día.

El calor, evaporando una parte del agua, disminuía la cantidad de elemento líquido, descubría partes de tierra, dejaba así aparecer las islas y, al calentarlas a su vez, las hacía aptas para producir hierbas y árboles. Es posible verificar experimentalmente esta evaporación del líquido en un caldero. También se puede cubrir una tabla con una capa de agua continua y ponerla al fuego; se verá entonces que el agua pierde algo de su espesor y aparecen partes secas, que dejan la tabla al descubierto. Tal fue la obra del tercer día.

Durante el cuarto día, los vapores suspendidos encima del aire se condensaron, formando los cuerpos de los astros. Esto es evidente, porque los astros son visibles; ahora bien, considerados en sí mismos, en su estado puro, ni el fuego ni el aire son cuerpos; llegan a serlo únicamente gracias a que se mezclan con uno de los elementos espesos, es decir, la tierra o el agua; pero la tierra es demasiado pesada para elevarse hasta el cielo; sólo queda, pues, el agua, cuya condensación haya podido producir el cuerpo de los astros. Por lo demás, se dice que se alimentan de exhalaciones y, puesto que un cuerpo no puede asimilar sino cuerpos semejantes a él, el cuerpo de los astros no puede ser más que de agua condensada.

Una vez creados y girando en el firmamento, los astros acrecentaron su calor por el mismo movimiento, elevándolo al grado de calor vital. Éste obró primeramente sobre el agua depositada en la superficie terrestre, y de ella engendró los animales acuáticos y los volátiles. Esto tuvo lugar durante la quinta revolución celeste; fue, pues, la obra del quinto día. El calor vital alcanzó entonces a la tierra, y por eso fueron creados los animales terrestres, incluso el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios; tal fue la obra del sexto día. Entonces Dios entró en su reposo, lo cual significa que ningún ser aparecido después del sexto día ha sido creado, sino producido, ya por los elementos al obrar según acabamos de decir, ya por un germen *(ratio seminalis)* que Dios introdujo en los elementos durante la obra de los seis días.

Thierry advirtió las dificultades que surgen cuando se pretende armonizar de esta manera la *littera,* es decir, la Biblia, con la *physica,* esto es, el Comentario de Calcidio al *Timeo.* Sin embargo, ha creído superarlas identificando el cielo y la tierra con los cuatro elementos. Para la historia de las ciencias y de las cosmogonías, su ensayo ofrece el interés de ser obra de un hombre que ignoraba la física de Aristóteles. No imagina a cada elemento como dotado de cualidades fijas, ni situado en un lugar propio.

Para él, las partículas de todos los elementos son intercambiables. La tierra no es dura por naturaleza, ya que puede liquidarse e inflamarse. Su dureza ni siquiera proviene del hecho de estar presionada por el peso del aire y del fuego, porque estos elementos son imponderables. La verdadera causa de su dureza es el movimiento incesante del aire y del fuego que, comprimiendo por todas partes la tierra y el agua, les confiere solidez y dureza. Inversamente, la ligereza forma una sola cosa con el movimiento mismo; ahora bien, todo lo que se mueve se apoya en un punto fijo y, si el movimiento es circular, en un centro. Consiguientemente, el aire y el fuego necesitan este centro, que es la tierra, como apoyo de sus revoluciones. Moisés, el filósofo sagrado *(philosophus divinus)*, acertó, pues, al decir que Dios creó el cielo (fuego y aire) y la tierra (agua y tierra); pero hay que entender esto en el sentido de que creó partículas móviles, cuyo movimiento originaba el centro firme que necesitaban para moverse. El carácter mecanicista de esta explicación es bastante notable. En lugar de una teoría de los lugares naturales —como en Aristóteles—, encontramos aquí una explicación cinética de los elementos: la ligereza del aire y del fuego no es otra cosa que su movimiento, y este movimiento produce la rigidez de la tierra y la pesadez del agua al mismo tiempo que las exige como punto de apoyo. Se comprende así la razón de que Dios debiera crearlas juntas, y esto es lo que Thierry llama demostrar «lo que Moisés denomina cielo y tierra y cómo los físicos explican que hayan sido creados a la vez».

Así, pues, en el siglo XII, y ligadas al movimiento platónico, hubo tendencias mecanicistas que reaparecerán en el siglo XIV, cuando termine su carrera el aristotelismo del XIII. La famosa teoría del impulso dado a los cuerpos móviles *(impetus)*, que se ha tenido como un descubrimiento del ockamismo parisiense del siglo XIV, parece a Tierry de Chartres una explicación completamente natural del estado de los cuerpos en movimiento: «Cuando se lanza una piedra, la fuerza impulsiva del proyectil *(impetus projecti)* proviene de que quien la lanza se apoya en alguna cosa sólida; y cuanto más firmemente se apoye, más potente será su lanzamiento *(tanto jactus projicientis est impetuosior)*.» Por otra parte, este carácter de su cosmogonía está de acuerdo con el matematismo general que inspira su pensamiento; para comprender el *Génesis*, la teología necesita de las ciencias del *quadrivium:* aritmética, música, geometría y astronomía. Ahora bien, el elemento común de dichas ciencias es el número, cuyo principio es la unidad; ésta es, pues, la noción fundamental de que depende toda explicación racional.

Tomada en sí misma, la unidad es estable, inmutable, eterna; el número es variable y mudable, puesto que cambia por adición o sustracción de unidades. Pero el ámbito de la criatura es el del cambio; la creación es, por tanto, el ámbito del número, de igual manera que lo divino es el ámbito de la unidad. Subir hasta el principio del número, que es la unidad, es elevarse desde la criatura al Creador. Las cosas existen únicamente por Dios y, en tal sentido, Dios es la *forma* de todo lo que existe. Es su forma porque da a la criatura ser lo que es. La expresión no significa, pues, que

Dios se encuentre inmerso —en cuanto forma— en la materia de los seres, sino que «la presencia de la divinidad en todas las criaturas constituye el ser total y único de éstas, hasta el punto de que incluso la materia debe su existir a la presencia de la divinidad». Puesto que Dios es la unidad, decir que Dios es *forma essendi* para las criaturas equivale a decir que su *forma essendi* es la unidad: *Unitas igitur singulis rebus forma essendi est.* Se ve claramente por ello que la unidad es condición de la conservación de los seres, mientras que su descomposición en partes múltiples es la señal de su destrucción. De igual modo que la unidad es constitutiva del ser, lo es de la verdad; porque donde hay unidad hay igualdad; pero una cosa sólo es verdadera, o sea, sólo es verdaderamente ella misma en la medida en que se adecua a su propia esencia. Así, la unidad engendra a la verdad mediante la igualdad. Puesto que la unidad primera y absoluta es Dios, su igualdad perfecta es asimismo Dios. Para respetar a la vez esta identidad y esta igualdad en Dios, los teólogos han empleado el término *persona:* la sustancia de la Unidad es idéntica a la de la *Igualdad* por ella engendrada; pero la Persona generante (Padre) es distinta de la Persona engendrada (Verbo). Por su parte, los filósofos —particularmente sensibles a la estrecha conexión que existe entre las nociones de igualdad y verdad— han llamado a esta Igualdad del Uno ya Pensamiento, ya Providencia, ya Sabiduría; y con plena razón, porque todas las cosas son verdaderas por la verdad divina, así como todas, por ser números, subsisten por la unidad de Dios. Consiguientemente, hay aquí dos lenguajes, pero sustancialmente la misma doctrina. Los filósofos han presentido la verdad que conocen los cristianos.

Nada puede mostrar más claramente que esta doctrina cómo el platonismo de algunos teólogos ha abierto el camino al neoplatonismo árabe, particularmente al de Avicena. El principio en virtud del cual Thierry explica la generación de un Verbo único es que la Unidad sólo puede engendrar una unidad igual a ella: *Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem.* Bajo esta fórmula —teológicamente correcta, por lo demás— se descubre el principio neoplatónico que, en su formulación aviceniana, casi ha de definir la línea de separación entre la filosofía y la teología en el siglo XIV: de lo uno no puede proceder más que lo uno. Además, Thierry de Chartres ha sentado con absoluta nitidez el principio de toda ontología en la que el Uno es superior al ser, porque es su causa: *Cum autem unitas omnium rerum primum et unicum esse sit.* No hay aquí panteísmo, como tampoco lo hay en las otras doctrinas de esta clase; las cosas no son el ser de Dios, puesto que Dios está más allá del ser, porque es el Uno. Thierry dice: «Los seres que no son el Uno sólo son seres por el Uno, que no es ninguno de los seres.» Semejante doctrina favorecía poderosamente la influencia creciente que Proclo ejercerá incesantemente, y que veremos alcanzar su intensidad máxima con la mística especulativa de Eckhart o con la metafísica de Dietrich de Freiberg.

Podemos agrupar con estos maestros chartrianos a un interesante escritor del siglo XII, de quien no se conocen vínculos ciertos con esta escuela, pero que fue uno de sus amigos, ya que su obra está dedicada a Thierry de Chartres y sensiblemente penetrada del mismo espíritu. Bernardo Silvestre, o de Tours, redactó su *De mundi universitate sive Megacosmos et Microcosmos* influido también por Macrobio, el *Asclepius* y, sobre todo, el comentario de Calcidio al *Timeo*, que encontramos universalmente presente en los medios chartrianos. Se trata de una obra compuesta de partes en dísticos elegíacos que alternan con explanaciones en prosa. En el primer libro, la Naturaleza se queja y lamenta, ante la Providencia divina, de la confusión en que se encuentra la materia primera, y le suplica ordene el mundo con mayor belleza. La Providencia accede a ello gustosamente y, para dar cumplimiento a esos ruegos, distingue, en el seno de la materia, los cuatro elementos. Tal es el objeto del *Megacosmos*. En el libro segundo, o *Microcosmos*, la Providencia se dirige a la Naturaleza, alaba el orden que acaba de introducir en el mundo, promete formar al hombre, como coronamiento de toda su obra, y entonces es formado el hombre con los restos de los cuatro elementos. Este escenario está lleno de evoluciones de personajes alegóricos y de toda una mitología en que se ve intervenir a Physis, Uranio y el viejo demiurgo Pantomorphos, que pinta y modela los seres sensibles según el tipo de las ideas. Algunos pasajes de la obra no carecen de belleza, pero es excesivo invocar con ocasión de ella, como se ha hecho, el gran nombre de Dante y el recuerdo de la *Divina comedia.*

Idénticos «síndromes chartrianos» se encuentran en la doctrina de Guillermo de Conches (1080-1145). Nacido en Conches, en Normandía, Guillermo estudió en Chartres con Bernardo y, según parece, pasó allí el resto de su vida como profesor. Fue gramático culto, platonizante en filosofía y adversario de los Cornificienses. En una palabra, un perfecto chartriano. Le debemos una *Philosophia mundi,* enciclopedia filosófica y científica; el *Dragmaticon Philosophiae,* diálogo sobre las sustancias naturales; un *Moralium dogma philosophorum; Glosas al Timeo* de Platón y a la *Consolatio philosophiae* de Boecio. Guillermo consideraba que las tres partes del *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) constituyen la elocuencia, o ciencia de expresar lo que se conoce, y que las del *quadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía) pertenecen a la sadiburía, o «conocimiento verdadero de lo real». Observemos, por otra parte, que la sabiduría es más vasta que el *quadrivium,* porque aquélla comprende tres partes: teológica, matemática y física, mientras que el *quadrivium* representa, dentro de la sabiduría, sólo la parte matemática.

El conocimiento de lo real es la obra del espíritu humano, cuya «razón» tiene por objeto lo corpóreo, y cuya «inteligencia» tiene por objeto lo incorpóreo. Comprobando el orden que reina en el mundo, entre elementos contrarios, la filosofía concluye que existe un artesano, cuya sabiduría ordenadora ha producido la naturaleza. Para Guillermo, igual que para

su maestro Bernardo, el *Timeo* es una descripción del modo como Dios ha creado el mundo, que debe a Él su existencia. Atribuir a Platón una doctrina de la creación de la materia por Dios equivalía a cristianizar su cosmogonía para poder utilizarla con mayor facilidad. Gracias a San Agustín, la tarea no era ya muy difícil. Bastaba transformar las Ideas de Platón en ideas del Verbo divino y concebirlas como «causas formales» de las criaturas, entendiendo por «causas formales» los modelos o prototipos a cuya imagen han sido creados por Dios los seres finitos. El mundo de las Ideas de Platón se convierte, de esta manera, en la Sabiduría divina y en la misma Providencia. Así como la Sabiduría de Dios es causa formal del mundo, igualmente la bondad de Dios es causa de su existencia. Dios ha querido comunicarse a seres capaces de compartir su bienaventuranza. Esto se cumple especialmente en el hombre, destinado por Dios a gozar de Él por toda la eternidad. Se advierten los estrechos lazos que ligan a la fe cristiana con el pensamiento antiguo desde la primera mitad del siglo XII; esto se verá todavía mejor al analizar la obra moral de Guillermo de Conches y señalar la influencia que sobre ella ejercieron el *De beneficiis* de Séneca y el *De officiis* de Cicerón.

Pero la aparición más singular, quizá, y la más típica manifestación de esta cultura tan refinada, de esta especulación tan libre que tendía a desarrollarse y a profundizar en su propio beneficio, es Juan de Salisbury (desde 1110 hasta 1180, aproximadamente). Las obras de este inglés, instruido en Francia y que murió siendo obispo de Chartres, no desmerecen de la época del Renacimiento ni por la calidad de su estilo ni por la delicadeza del espíritu que las inspira. Con el *Polycraticus* y el *Metalogicon* el largo esfuerzo del humanismo chartriano florece, al fin, en obras encantadoras. Nada más a propósito para dar una idea exacta de la variedad de la Edad Media que detenerse un poco en los escritos de este obispo del siglo XII, que fue también un literato delicado.

Juan de Salisbury no hubiera consentido en distinguir la sabiduría de la elocuencia, como hacía Guillermo de Conches. El tipo de cultura que conscientemente pretendía hacer revivir era la *eloquentia* de Cicerón y de Quintiliano, es decir, la formación intelectual y moral completa de un hombre recto, pero capaz de expresarse bien. En el terreno filosófico propiamente dicho, Juan de Salisbury se dice, en muchas ocasiones, seguidor de la secta de los Académicos y, también aquí, el gran hombre cuyo estilo se esfuerza en reproducir y cuyo pensamiento admira no es Platón, ni Aristóteles, sino Cicerón. No es exactamente que profese un escepticismo absoluto, sino que, como hacía, por otra parte, el mismo Cicerón, comienza separando un determinado número de verdades adquiridas y abandona todo lo demás al juego estéril de las controversias interminables. Sería absurdo dudar de todo; los animales dan pruebas de cierta inteligencia; pero el hombre es más inteligente que el animal; por consiguiente, es falso que seamos incapaces de conocer nada. En realidad, podemos sacar conocimientos ciertos de tres fuentes diferentes: los sentidos, la razón

y la fe. Quien no tiene un mínimum de confianza en sus sentidos es inferior a los animales; quien no cree, en modo alguno, en su razón y duda de todo, llega a no saber siquiera si duda; quien niega su asentimiento al conocimiento oscuro, pero cierto, de la fe, niega el fundamento y el punto de partida de toda sabiduría. Así, pues, no hay nada más ridículo que permanecer incierto de todo y, no obstante, pretender ser filósofo. Pero, una vez hechas estas reservas, es preciso confesar que la modestia de los académicos es, en la mayoría de los casos, el más sabio ejemplo que podamos imitar. En casi todas las cuestiones que se disputan hay que contentarse con llegar a probabilidades. Los filósofos han querido medir el mundo y someter el cielo a sus leyes; pero tenían demasiada confianza en las fuerzas de su razón; por eso caían en el momento en que se elevaban, y cuando se creían sabios comenzaban a desvariar. Así como los hombres que iban a levantar contra Dios la torre de Babel cayeron en la confusión de lenguas, igualmente los filósofos que emprendían contra Dios esta especie de teomaquia que es la filosofía cayeron en la confusión de sistemas. Helos, pues, dispersos en la infinita multiplicidad de sus locuras y de sus sectas erróneas, tanto más miserables y dignos de compasión cuanto más se les ocultaba la misma profundidad de su miseria.

Los académicos, por el contrario, han evitado el peligro de esos errores gracias a su propia modestia. Reconocen su ignorancia y saben dudar de lo que ignoran; semejante mesura en la afirmación es precisamente la cualidad que nos los hace estimables y nos invita a preferirlos. Es necesario dudar en todas las materias en que ni los sentidos, ni la razón, ni la fe nos ofrecen certeza irrefutable; y sería posible confeccionar una larga lista de esas cuestiones insolubles cuyas conclusiones opuestas se apoyan en fundamentos de igual solidez. Hay que reservar el juicio, por ejemplo, acerca de la sustancia, la cantidad, las facultades, la eficacia y el origen del alma; sobre el destino, el azar, el libre albedrío, la materia, el movimiento y los principios de los cuerpos, la infinidad de los números y la división indefinida de las magnitudes, el tiempo y el espacio, el número y el discurso, lo idéntico y lo distinto, lo divisible y lo indivisible, la sustancia y la forma de la palabra, la naturaleza de los universales, el empleo, el fin y el origen de las virtudes y de los vicios, si se poseen todas las virtudes cuando se posee una de ellas, si todos los pecados son iguales e igualmente punibles; acerca de las causas de los fenómenos, el flujo y el reflujo del mar, las crecidas del Nilo, el aumento y disminución de los humores en los animales de acuerdo con las fases de la luna, los diversos secretos ocultos en la naturaleza, los maleficios, la naturaleza y sus obras, la verdad y los primeros orígenes de las cosas que el espíritu humano no alcanza, si los ángeles tienen cuerpos propios y cómo son, y todo lo que uno puede preguntarse acerca de Dios mismo y que rebasa los límites de un ser racional como el hombre. Todavía podrían enumerarse muchas otras cuestiones que siguen siendo dudosas para los sabios, aunque el

vulgo no dude de ellas, y en las cuales los académicos, enseñados por su modestia, retienen sus juicios.

Esto no significa, por otra parte, que sea preciso descuidar instruirse en dichas cuestiones bajo pretexto de que, en último término, nunca llegaremos a una solución cierta. Todo lo contrario. Es la ignorancia la que hace a la filosofía dogmática y la erudición la que hace al académico. Cuando únicamente se conoce un sistema o una solución de cualquier problema, se está inclinado naturalmente a aceptar ese sistema o esa solución. ¿Cómo se podría escoger, si no hay elección posible? Así, pues, la libertad de espíritu está en función de la extensión y variedad de los conocimientos; por eso Juan de Salisbury se erige —contra los adversarios de las ciencias profanas y los «Cornificienses» de todas clases conjurados en contra del mantenimiento de los estudios— en el más ardiente y más elocuente defensor del humanismo chartriano.

El tipo del problema insoluble, para Juan de Salisbury, es el de los universales. No resulta sorprendente si pensamos que un tema se presta a la discusión filosófica tanto más cuanto su dificultad permite imaginar anticipadamente lo que se quiera. Así, pues, los filósofos se han apropiado este difícil tema y lo han discutido ampliamente; y, como empleaban las palabras al azar, han dado la impresión de sostener opiniones diferentes y han dejado a sus sucesores abundante materia de controversia. Por eso, en la actualidad contamos, por lo menos, con cinco soluciones al problema, tan viejo que el mundo mismo ha envejecido esforzándose por resolverlo, en el cual se ha perdido más tiempo del que emplearon los Césares en conquistar el dominio del mundo, y en el cual se ha gastado más dinero del que tuvo Creso. Según unos, los universales sólo existen en lo sensible y singular; otros conciben las formas como separadas, a modo de entes matemáticos; unos los hacen ya palabras, ya nombres; otros, por fin, identifican los universales con los conceptos. En realidad, ignoramos la manera de ser o el modo de existir de los universales; se puede decir, empero, ya que no cuál es su condición real, sí al menos de qué manera los adquirimos. La doctrina aristotélica de la abstracción nos permite resolver este segundo problema, más modesto que el primero. Buscar el modo de existencia actual de los universales considerados como cosas es una tarea infinita y poco fructífera; pero investigar lo que son en el entendimiento es una especulación fácil y útil. Efectivamente, si consideramos la semejanza sustancial de individuos numéricamente diferentes, obtendremos la especie; si examinamos después las semejanzas que subsisten entre especies diferentes, tendremos el género. Por consiguiente, alcanzamos los universales despojando, mediante el pensamiento, a las sustancias de las formas y de los accidentes por los que difieren. Si no existen individualmente, hay, por lo menos, posibilidad de pensarlos individualmente y de estudiar aparte estos universales que no existen aparte.

Se advierte, al mismo tiempo, la naturaleza del academicismo de Juan de Salisbury. Este pensador tiene predilección por el sentido justo y las

soluciones claras y siente horror a la oscuridad y al verbalismo. Juan de Salisbury espera a cerciorarse antes de permitirse afirmar algo; frente a la logomaquia que, en la cuestión de los universales, hacía las delicias de sus contemporáneos, él suspende su juicio, igual que los académicos; pero no lo hace, en modo alguno, por el solo gusto de la incertidumbre y, cuando ve abrirse ante él una salida razonable para abandonar este laberinto, no duda un instante en aprovecharla. Por otra parte, Juan de Salisbury sabe que lo que interesa al hombre es llegar hasta el fin, y que la investigación filosófica no es un juego desinteresado. Si el verdadero Dios —dice— es la verdadera sabiduría humana, entonces el amor de Dios es la verdadera filosofía. Por eso, no es filósofo completo el que se contenta con un conocimiento teórico, sino el que vive la doctrina al mismo tiempo que la enseña; seguir los verdaderos preceptos que se enseñan es filosofar de verdad. *Philosophus amator Dei est:* con esta invocación al amor y a la piedad concluye y se corona esta concepción de la vida; concepción propia de un espíritu que fue, sin duda, más delicado que genial, pero tan fino, tan rico y tan perfectamente cultivado, que su presencia realza y ennoblece, en nuestro pensamiento, la imagen de todo el siglo XII.

BIBLIOGRAFÍA

MOVIMIENTO CHARTRIANO: La fuente histórica de mayor importancia se encuentra en los escritos de JUAN DE SALISBURY, MIGNE, *P. L.*, t. CXCIX. Dos excelentes ediciones críticas por C. C. J. WEBB, *Polycraticus*, 2 vols., Oxford, 1909, y *Metalogicon*, Oxford, 1909.—Sobre el movimiento en conjunto: A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Vᵉ au XVIᵉ siècle*, París, 1895.—R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, en *Engl. Histor. Review*, t. XXXV (1920), pp. 321-342.—E. FARAL, *Le manuscrit 511 du «Hunterian Museum» de Glasgow*, en *Studi Medievali*, t. IX (1936), sobre todo pp. 69-103.

LOS COMENTARIOS DE GILBERTO DE LA PORRÉE a Boecio se encuentran en MIGNE, *P. L.*, t. LXIV. El *Tractatus de sex principiis* atribuido a Gilberto ha sido reeditado, en edición crítica, por A. Heysse (*Opuscula et textus*, Münster i. Westf., fasc. VII).—Sobre su doctrina y su influencia, véase BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.—M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, pp. 408-438.—A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du «De hebdomadibus»*, en *Revue néo-scolastique de Philosophie*, t. XXXVI (1934), pp. 101-110.—A. HAYEN, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-1936, pp. 29-102.—M. H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXVI (1937), pp. 449-482.

THIERRY DE CHARTRES Y GUILLERMO DE CONCHES: J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, París y Ottawa, 1938 (bibliografía del tema, pp. 217-221).—Sobre los otros filósofos del mismo grupo: W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, Breslau, 1926.—É. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. III (1928), pp. 5-24.—H. FLATEN, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, Coblenza, 1929.—M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke*, Bayer, Akad. d. Wissens., Munich, 1935.

JUAN DE SALISBURY: M DEMIMUID, *Jean de Salisbury*, París, 1873.—C. SCHAARSCHMIDT, *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig, 1862.—H. WADDELL, *John of Salisbury*, en *Essays and Studies by Members of the English Associations*, vol. XIII, Oxford, 1928, pp. 28-51.

II. PEDRO ABELARDO Y SUS ADVERSARIOS

La actividad, tan rica y tan diversa, de las escuelas chartrianas y la composición de enciclopedias científicas o populares, sólo representan un aspecto de la actividad filosófica del siglo XII. Mientras Platón y las especulaciones sobre el *Timeo* hacen las delicias de los maestros de Chartres, se ve a la lógica alcanzar un desarrollo impensado, introducirse más indiscretamente que nunca en la teología y reavivar el viejo antagonismo —ya señalado por nosotros— entre el partido de los dialécticos o filósofos y el partido de los místicos y de los teólogos.

La forma menos interesante que reviste en esta época la especulación puramente racional es la que le dan aquellos dialécticos impenitentes de que Anselmo de Besate nos ha proporcionado el prototipo, y de los cuales se encuentra más de un ejemplar en el siglo XII. El Cornificius de Juan de Salisbury no es solamente un pobre ignorante; es, además, un hombre exigente, siempre insatisfecho de las soluciones que se le ofrecen; parece que no faltaron verdaderos Cornificius en la escuela de Petit-Pont, sobre el Sena, donde enseñaba Adam Parvipontanus, entre otros. Allí se discutían apasionadamente cuestiones profundas —algunas de las cuales hasta pasaban entonces por insolubles—, como las siguientes: cuando un cerdo es conducido al mercado, ¿es el hombre o la cuerda quien lo sujeta? Cuando se compra una capa completa, ¿se compra también el capuchón? Las argucias y los razonamientos sofísticos estaban igualmente de moda en aquellos medios. Había unos razonamientos particularmente célebres, a los que se llamaba gualídicos, por el nombre de su inventor, Gualón. He aquí dos muestras: tienes lo que no has perdido, no has perdido cuernos, luego tienes cuernos; ratón es una palabra, una palabra no roe queso, luego el ratón no roe queso. Lo más notable es que el personaje de quien tomamos estos dos ejemplos añade que este arte no debe usarse provocativamente, pero tampoco hay que despreciarlo. Sin duda, hemos de tener en cuenta que, en muchas ocasiones, se trata de simples temas de discusión para entrenarse en la práctica dialéctica; pero, incluso quienes al principio no veían en ellos más que un ejercicio de pura dialéctica, terminaban por dejarse enredar en ellos y confundir la filosofía, y hasta la teología, con semejantes puerilidades.

Pero otros maestros de la misma época sabían hacer mejor uso de su razón. El más célebre de ellos, Pedro Abelardo (1079-1142), es una de las personalidades más notables de este siglo XII, tan rico en espíritus cultivados y en caracteres fuertemente templados. Nació en el pueblo de Pallet, cerca de Nantes; su padre había hecho algunos estudios antes de abrazar

la carrera de las armas y quería que todos sus hijos imitasen su ejemplo. Abelardo se entusiasmó por el estudio de las Letras, y sobre todo por la dialéctica, hasta el punto de renunciar completamente a la vida militar. Fue a París a estudiar bajo la dirección de Guillermo de Champeaux, pero presentó tal oposición en la clase de su maestro, que se atrajo la enemistad de éste y la de sus condiscípulos. Entonces Abelardo quiso fundar inmediatamente una escuela, con ánimo de dirigirla, y, a pesar de su corta edad, abrió la de Melun. El éxito que alcanzó le indujo a trasladar su escuela a Corbeil, para aproximarse a París; pero, alejado de la enseñanza por enfermedad, volvió a su provincia durante algunos años y regresó a París para estudiar retórica con su antiguo maestro, Guillermo de Champeaux. Como era de esperar, Abelardo comenzó de nuevo a oponerse a su profesor y, si hemos de creerle, le obligó a abandonar la doctrina realista que sostenía en la cuestión de los universales. Esta capitulación impuesta echó por tierra la fama de Guillermo de Champeaux como profesor de dialéctica, y su escuela se vio desierta, en provecho de la de Abelardo. Más adelante nos ocuparemos de este dialéctico combativo en las diversas fases de su historia; en ella, él mismo se nos presenta como un verdadero guerrero que ataca a los maestros, captura a sus oyentes, se los lleva a modo de botín y asedia las escuelas y las cátedras que ansía ocupar. Siempre queda en Abelardo algo del espíritu militar de su familia, y la narración de su lucha contra Guillermo de Champeaux se cierra con un verdadero parte de victoria.

Habiendo derrotado a su maestro de dialéctica y de retórica, se proporcionó un maestro de teología, el ilustre Anselmo de Laón, intentando hacerle correr la misma suerte. Después de haberse enemistado con él porque pretendía hacer glosas a Ezequiel en la misma escuela de su maestro, dejó Laón para ir a París, donde enseñó simultáneamente teología y filosofía con extraordinario éxito. En este momento se sitúa el episodio de su amor por Eloísa y su mutilación; entra entonces en religión y continúa su vida errante, paseando su enseñanza y su inquietud por diversos monasterios, hasta que le sobreviene la muerte, en 1142.

Este filósofo apasionado, este espíritu agitado, orgulloso y combativo, este luchador cuya carrera fue interrumpida bruscamente por un episodio pasional —de dramático desenlace—, es, posiblemente, más grande por el atractivo de su personalidad que por la originalidad de sus especulaciones filosóficas. Ver en él al fundador de la filosofía medieval es olvidar los fecundos esfuerzos de Juan Escoto Erígena y, sobre todo, de San Anselmo; dar como equivalente a Descartes —que destruyó la escolástica en el siglo XVII— a un Abelardo, que la fundó en el XII, es simplificar brillantemente la realidad. Se ha hecho de Abelardo un predecesor de Rousseau, de Lessing y de Kant, un librepensador que defiende contra San Bernardo los derechos de la razón, el profeta y precursor del racionalismo moderno. Veremos que semejantes juicios exageran, hasta caricaturizarlos, algunos rasgos tomados de la realidad.

La obra de Abelardo es doble: teológica y filosófica. Desde el punto de vista teológico, se debe mencionar la importancia de su *Sic et non (Sí o no)*. Esta obra recoge los testimonios, aparentemente contradictorios, de la Escritura y de los Padres de la Iglesia sobre gran número de cuestiones. Abelardo sienta el principio de que no deben utilizarse arbitrariamente las autoridades en materia de teología. En cuanto a la intención que ha determinado la composición de la obra, nada permite entrever —como a veces se pretende obstinadamente— su deseo de arruinar el principio de autoridad oponiendo a los Padres de la Iglesia entre sí; por el contrario, Abelardo declara expresamente que ha reunido estas contradicciones aparentes para suscitar problemas y despertar en los espíritus el afán de resolverlos. El método del *Sic et non* pasará íntegro a la *Summa theologica* de Santo Tomás, donde cada cuestión opone las autoridades en pro a las autoridades en contra, pero resuelve dicha oposición al elegir, determinar y probar la solución. Es también inexacto sostener que Abelardo haya pretendido sustituir la autoridad por la razón en materia de teología. Cierto que los teólogos, únicos competentes en este caso, concuerdan con San Bernardo en decir que Abelardo erró cuando se esforzó en interpretar racionalmente los dogmas, sobre todo el de la Trinidad. Pero si desgraciadamente ha confundido muchas veces filosofía y teología, nunca ha variado en lo tocante al principio de que la autoridad aventaja a la razón, que la dialéctica tiene por finalidad principal el esclarecimiento de las verdades de la fe y la refutación de los infieles, y que la salvación del alma, en fin, nos viene de las Sagradas Escrituras y no de los libros de los filósofos. «No quiero ser filósofo contradiciendo a San Pablo —escribía a Eloísa— ni ser un Aristóteles para separarme de Cristo, porque no hay otro nombre bajo el cielo en el que me pueda salvar. La piedra sobre la que he fundado mi conciencia es aquella sobre la que Cristo ha fundado su Iglesia: *fundatus enim sum super firmam petram.*» Tales palabras, que confirman la vida de Abelardo, y el emocionante testimonio de Pedro el Venerable sobre sus últimos años, no son de un hereje. Puede haber cometido errores teológicos, que son algo totalmente distinto de la herejía; puede incluso —lo cual es más grave en un cristiano— haberle faltado el sentido del misterio; pero la leyenda del Abelardo librepensador debe relegarse al depósito de antigüedades.

Por otra parte, no es solamente en su *Sic et non*, simple colección de problemas, donde Abelardo debió verse envuelto en dificultades teológicas. Su pensamiento personal acerca de estos problemas se encuentra en escritos de estilo completamente diferente y que se limitan a prolongar la tradición de los Padres de la Iglesia latina: el *De unitate et trinitate divina*, compuesto después de 1118 y condenado en 1121, del que existe una doble recensión; la *Theologia christiana*, compuesta después de 1123-1124, y la *Theologia* (citada ordinariamente como *Introductio ad theologiam)*. Hay que añadir a estas obras, además de sus Cartas a Eloísa, tan ricas en datos sobre su persona y su pensamiento, importantes Ser-

mones y, sobre todo, su *Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano*, que data, probablemente, de los últimos años de su vida, hacia 1141.

La parte más importante de la obra filosófica de Abelardo fue fruto de su actividad como profesor de lógica. La conocemos por varios escritos, entre ellos una *Dialectica*, editada por Víctor Cousin, y una serie de comentarios publicados recientemente por B. Geyer: *Glosas a Porfirio, Glosas a las Categorías, Glosas al De Interpretatione.* En ellos despliega Abelardo las dotes excepcionales que produjeron el éxito de su enseñanza: arte de plantear las cuestiones filosóficas más interesantes a propósito de los textos estudiados, claridad en la discusión de los problemas y vigor de las fórmulas a la hora de resolverlos. Tiene constantemente a la vista los tratados de Boecio que comenta; pero, lejos de dejarse ganar por las tendencias platónicas de éste, las desvía conscientemente hacia el sentido de lo que Abelardo cree que es el verdadero pensamiento de Aristóteles —y lo es, efectivamente, en algunas ocasiones—, pero que siempre es el suyo propio. Debemos recordar, por lo demás, que Abelardo sólo conoció una parte de la obra lógica de Aristóteles y que ignoraba por completo obras como la *Física* o el *De anima*, cuyo conocimiento hubiera tenido, para él, importancia capital. Quizá no haya que lamentar demasiado este azar, porque, gracias a él, Abelardo se vio obligado a inventar.

Como todos los profesores de lógica de su tiempo, Abelardo se encuentra con la filosofía a propósito del problema de los universales. Las cuestiones planteadas por Porfirio eran: primero, saber si los universales existen en la realidad o sólo en el pensamiento: *utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant;* después, y en el caso de que existieran realmente, si son corpóreos o incorpóreos; en tercer lugar, si están separados de las cosas sensibles o están implicados en ellas. A estas tres cuestiones porfirianas Abelardo añade por su cuenta una cuarta, que devendría clásica, como ya lo eran las tres primeras: los géneros y las especies, ¿seguirían teniendo una significación para el pensamiento aun cuando dejasen de existir los individuos a los que corresponden? Por ejemplo, ¿tendría un sentido la palabra «rosa» si ya no existiesen las rosas? La respuesta que se dé a estos diversos problemas depende de la solución del primero: los universales, ¿son únicamente objetos de pensamiento o existen en la realidad?

Una primera solución posible consiste en admitir que el universal sea una cosa *(res);* pero dicha solución se puede entender de dos maneras. Si se sigue la doctrina de Boecio, se admitirá que en una especie —la humana, por ejemplo— todos los individuos poseen en común la esencia de hombre, pero unos hombres difieren de otros por la colección de accidentes (talla, forma, color, etc.), que hace que Sócrates sea distinto de Platón. El universal «hombre» sería, pues, una esencia común a los individuos. Consideremos ahora varias especies; por ejemplo: hombre, caballo, perro; diremos, de manera semejante, que esas especies tienen en común la misma esencia del género «animal», que las contiene a todas,

y dentro del género cada especie se distingue de las demás por su diferencia específica: el hombre es animal, como cualquier otro animal, pero su diferencia específica, «racional», lo clasifica en la especie humana. Así, pues, el género es una esencia, lo mismo que la especie. Abelardo ha comprendido bien la posición de Boecio, comentador de Porfirio, la dificultad que encierra y la manera como se desembaraza de ella. Tal dificultad consiste en que el mismo universal (animal, hombre) debe estar a la vez todo entero en sí mismo y todo entero en cada uno de los individuos de los que es género o especie. El modo como Boecio la resuelve consiste en decir que, considerados en sí mismos, los universales son únicamente objetos de pensamiento, pero que subsisten realmente en los individuos, habiendo sido corporeizados y sensibilizados por los accidentes. Abelardo estima que tal solución es inaceptable; porque, aunque grandes autoridades filosóficas estén a su favor, la física está en contra de ella: *cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat.* Por «física» entiende Abelardo la naturaleza de los cuerpos físicos. La experiencia atestigua que las especies son realmente distintas entre sí; pero no podrían serlo si poseyesen en común el mismo género. Si el mismo universal «animal» existe realmente y todo entero en la especie «hombre» y en la especie «caballo», el mismo animal que es racional en la especie hombre es irracional en la especie caballo. De esta suerte, una sola y misma cosa es simultáneamente ella misma y su contraria, lo cual resulta imposible. Se impone buscar otra solución.

La segunda respuesta se encuentra, efectivamente, más cerca de la verdad. Consiste en decir que los individuos no se distinguen entre sí sólo por sus formas accidentales, sino por sus mismas esencias, de modo que nada de lo que se encuentra en uno se encuentra realmente en el otro. Para los que admiten esta posición, la esencia de cada individuo es, pues, realmente distinta de la esencia de cualquier otro individuo, porque ningún individuo tiene en común con ningún otro ni su materia ni su forma. Hasta aquí todo está claro. Desgraciadamente, quieren mantener la universalidad de las esencia, y para hacerlo sin caer en las dificultades precedentes, dicen que las cosas distintas son, empero, idénticas, si no *esencialmente* (ya que cada una tiene su esencia propia), al menos *indiferentemente.* De este modo, lo *in-diferencia* (ausencia de diferencia) entre formas individualmente distintas en el seno de una misma especie basta para explicar la universalidad de la forma específica en los individuos. En otras palabras: para explicar que se dé semejanza entre individuos que no tienen nada en común es suficiente admitir que dichos individuos no son diferentes. Tal parece ser la solución que Guillermo de Champeaux había buscado como refugio después de haber sido obligado por Abelardo a abandonar la primera; pero se comprende que su temible alumno lo haya expulsado también de la segunda. Si se interpreta la no-diferencia en un sentido puramente negativo, habrá que admitir que Sócrates no difiere en nada de Platón en cuanto hombre, ya que ambos son hombres; pero será preciso añadir que tampoco se diferencia en nada en cuanto

piedra, ya que ni uno ni otro son piedra. Habrá, pues, que introducir una corrección diciendo que estos dos individuos no difieren positivamente y en cuanto hombres; pero entonces se volverá a caer en todas las dificultades inherentes a la solución anterior, porque es la misma. En sentido pasivo, *no diferir de* equivale a *concordar con;* en tal caso, ¿cómo estaría presente el universal en los individuos? Un universal no es —como algunos sostienen— una «colección» de individuos, ya que se encuentra todo entero en cada uno de ellos. El universal es anterior a los individuos, que se incluyen en él como en su especie; una colección es posterior a los individuos que la componen. Así, pues, se tendrá que volver a decir que Sócrates coincide con Platón en humanidad; pero si son el mismo hombre, ¿en qué pueden diferenciarse?

La fuente de todas estas dificultades radica en la ilusión de creer que los universales son cosas reales, si no en sí mismos, al menos en los individuos. Abelardo no ataca la realidad en sí de las Ideas de Platón, sino la realidad del universal genérico en sus especies, o del universal específico en sus individuos. Y la razón de esto es sencilla: el universal es aquello que puede predicarse de varias cosas; ahora bien, no hay cosas —ya se las considere individualmente o colectivamente— que puedan predicarse de varias otras; cada una de ellas no es sino ella misma y lo que ella es. De aquí la conclusión decisiva de Abelardo: puesto que semejante clase de universalidad no puede atribuirse a las cosas, hay que atribuirla a las palabras. Los gramáticos establecen distinción entre los términos universales y los términos particulares o singulares. Un término particular no puede predicarse más que de un solo individuo —Sócrates, por ejemplo—; un término universal es aquel que se ha escogido para predicarlo de una pluralidad de individuos, tomados uno a uno, a los cuales se aplica en razón de su naturaleza. Consiguientemente, la universalidad no es otra cosa que la función lógica de determinadas palabras.

Podría uno sentir la tentación de creer que Abelardo se limita a volver a la posición de Roscelino, para quien el universal no pasaba de ser un *flatus vocis,* una emisión de voz. Pero no es esto lo que Abelardo quiere decir. Si Roscelino tuviese razón, toda construcción gramatical correcta tendría validez lógica, y la lógica quedaría reducida a la gramática. Ahora bien, no es éste el caso; porque, gramaticalmente, tan correcto es decir: el hombre es una piedra, como decir: el hombre es un animal; pero la única proposición lógicamente válida es la segunda. De ahí este nuevo problema: ¿cuál es la razón de que ciertas predicaciones sean lógicamente válidas, mientras que otras no lo son?

Semejante cuestión equivale a preguntarse por qué puede atribuirse a varios individuos el mismo nombre. Abelardo responde que las cosas se prestan, por sí mismas, a que se prediquen de ellas los universales. Y es necesario que ocurra así, porque una idea no puede sacarse de la nada y, puesto que los universales no existen fuera de las cosas, es preciso que las cosas tengan algo que justifique la validez o invalidez lógica de

las predicaciones que a ellas se refieren. Ese fundamento del universal en las cosas es lo que Abelardo llama su «estado» *(status)*, o sea, la manera de ser propia de cada una de ellas. El error de los que atribuyen alguna realidad a los universales está en confundir «hombre», que no es nada, con «ser un hombre», que es algo. De manera semejante, «caballo» no existe, pero «ser un caballo» es una realidad. Hay, pues, que partir de esa realidad concreta para explicar la validez lógica de las predicaciones, lo cual resulta ya posible. Sería imposible si no existiese más que un solo individuo que fuese hombre, caballo, etc; pero no ocurre así. Dos o más hombres convienen en que cada uno de ellos «es hombre», o sea, se encuentra en el «estado de hombre». No se trata ahora de admitir que tengan en común alguna «esencia», a saber, la de hombre; no recurrimos a ninguna esencia —precisa Abelardo—; se trata, simplemente, del hecho de que determinados individuos se encuentran existiendo, cada uno de ellos, en el mismo estado que otros individuos. Esos «estados» son «las cosas mismas constituidas en tales o cuales naturalezas»; para extraer de ellas los universales nos basta recoger la semejanza común de los seres que están en el mismo estado y designarla con un nombre: *Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.*

Queda por determinar el contenido de estos universales en el pensamiento. Para conocerlo, observemos su formación. Tenemos órganos sensoriales y percibimos objetos —un hombre o una torre, por ejemplo—; en nosotros se forma una imagen de cada objeto, y esta imagen existe desde entonces independientemente del objeto; si la torre en cuestión se destruye, todavía podemos imaginarla. Tales imágenes, producidas en nosotros por los objetos, se distinguen, por otra parte, de las imágenes artificiales que componemos en seguida nosotros mismos, como cuando soñamos o imaginamos una ciudad que nunca hemos visto. Pero también se distinguen de lo que hay en nuestro espíritu cuando pensamos en «un hombre» o en «una torre» en general. El objeto de pensamiento que es un término particular (el lógico lo llama «singular» = que designa un «individuo») difiere del objeto de pensamiento que es un término general o, como suele decirle, «universal». Cuando hablo de Pedro o de Pablo, individuos determinados, mi representación es de naturaleza distinta que cuando hablo de «hombre»; no me represento «la torre de Cluny» igual que me represento «una torre». Mi representación de un individuo es una imagen viva, precisa y determinada en sus detalles; la de un universal es débil, confusa y relativamente indeterminada: sólo retiene los elementos comunes a los individuos semejantes de los que se ha extraído. Así, pues, un universal no es más que una palabra que designa la imagen confusa que el pensamiento ha extraído de una pluralidad de individuos de naturaleza semejante y que están, por consiguiente, en el mismo «estado».

Por lo demás, esa es la razón de que el término «idea» no les convenga exactamente. Hablando con propiedad, una Idea es el acto único y simple mediante el cual un entendimiento se representaría distintamente la plu-

ralidad de individuos contenidos en una especie o en un género. Tal es —como señala acertadamente el gramático Prisciano (XVII, 6, 44)— el conocimiento que Dios tiene de las cosas, por lo cual se habla con razón de las Ideas de Dios; pero no acontece lo mismo con el hombre. Es cierto que los artesanos humanos tienen la «idea» de lo que van a hacer. Primero conciben el objeto que tratan de producir y luego trabajan de acuerdo con ese modelo que pasa, por así decirlo, al cuerpo mismo del objeto hecho a su semejanza. Así es como los hombres hacen espadas o casas; pero en este caso se trata únicamente de objetos artificiales, de los cuales tenemos ideas, en efecto, y no de seres naturales, de los que Dios tiene las Ideas porque los causa, mientras que nosotros no tenemos Ideas de ellos, porque no los causamos. Por eso no tenemos de las cosas más que imágenes sensibles; y apenas nos es posible remontarnos, por encima de esas imágenes, a la intelección pura de las naturalezas de las cosas, puesto que la percepción exterior de los accidentes sensibles nos lo impide: *Homines qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut nunquam ad hujusmodi simplicem intelligentiam conscendunt, et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit.*

De este hecho se desprenden importantes consecuencias epistemológicas. Los únicos conocimientos precisos y que versan sobre objetos reales son, al menos para el hombre, los de los seres particulares. En todos los casos de este género hay «intelección» propiamente dicha *(intelligentia)*; por el contrario, cuando pensamos en lo general, nos encontramos en la vaguedad y ya sólo podemos dar una opinión *(opinio)*. Y así lo confirma la experiencia. De todo aquello que no han alcanzado con sus sentidos, los hombres tienen menos saber que opinión: *Unde homines in his quae sensu non attrectaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit.* Cuando imaginamos una ciudad de la que nos han hablado, pero que no hemos visto nunca, ¡qué sorpresa nos aguarda para el día en que la veamos por primera vez! No corren mejor suerte nuestros universales, cuyo parecido con las formas interiores de las cosas es semejante al parecido que existe entre las ciudades que nunca hemos visto y la imagen que de ellas nos formamos: *ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere.* Quizá no fuera inexacto resumir la posición de Abelardo diciendo que sólo hay opinión acerca de lo universal y sólo hay ciencia acerca de lo particular. Abelardo no se sitúa en una línea ideal que uniría a Aristóteles con Santo Tomás de Aquino, sino más bien en la que uniría a la gramática especulativa con Guillermo de Ockam.

Efectivamente, Abelardo cree que los universales no son más que «el sentido de los nombres»: *nominum significatio.* El proceso mediante el cual los formamos se llama «abstracción». La materia y la forma se nos dan siempre unidas en la realidad, pero nuestro entendimiento tiene el poder de orientar su atención hacia la forma sola o la materia sola. Ese acto de atención constituye la abstracción. Por lo demás, no hay error en concebir las cosas de ese modo. El entendimiento no se engaña al pen-

sar separadamente, bien la forma, bien la materia; se engañaría, por el contrario, si pensase que, ya la materia, ya la forma, existen separadamente; pero entonces se trataría de una falsa composición de los datos abstraídos, no de su abstracción. Ésta consiste únicamente en la manera como la atención se dirige a las cosas, cuando considera separado lo que no existe separado. El conocimiento consiste en afirmar como existiendo unido lo que existe unido; la opinión o el error consiste en que el entendimiento une lo que no está unido en la realidad. Así, pues, esta explicación de la abstracción se mueve en un plano puramente psicológico, que no es, en modo alguno, incompatible con la ontología aristotélica del conocimiento, pero que le es ajeno. Y dicha explicación persistirá en la escuela agustiniana del siglo XIII y será elaborada de manera completa en la doctrina de Ockam.

Desde ahora nos hallamos en condiciones de responder a las cuatro cuestiones planteadas. ¿Existen los géneros y las especies, es decir, designan cosas realmente existentes o simples objetos de intelección? Por sí mismos, sólo existen en el entendimiento *(in intellectu solo et nudo et puro)*, pero significan seres reales, a saber: las mismas cosas particulares designadas por los términos particulares. Fijémonos en esta conclusión, que alcanzará importancia capital en el siglo XIV: la única realidad significada por los términos generales es la que significan los términos particulares; no hay más realidad en «hombre» que en «Sócrates»; antes bien, habría menos. Segunda cuestión: los universales, ¿son corpóreos o incorpóreos? Puesto que la cuestión tiene un sentido, hay que responder: como nombres, los universales son corpóreos, ya que tienen la naturaleza de las palabras pronunciadas, pero su aptitud para significar una pluralidad de individuos semejantes es incorpórea; las palabras, pues, son cuerpos, mas su sentido no lo es; los universales son —dice Abelardo— *incorporea quantum ad modum significationis.* Tercera cuestión: los universales, ¿existen en las cosas sensibles o fuera de ellas? Los incorpóreos son de dos clases: aquellos que existen fuera de lo sensible, como Dios y el alma, y aquellos que existen en lo sensible, como las formas de los cuerpos. En cuanto designan formas de esta última clase, los universales subsisten en las cosas sensibles, pero en cuanto las designan como separadas, por abstracción, de las cosas sensibles, están más allá de lo sensible. Abelardo estima que de este modo es posible reconciliar a Platón con Aristóteles, porque Aristóteles dice que las formas sólo existen en lo sensible, lo cual es cierto; pero Platón, el «investigador de la física», dice que esas formas conservarían su misma naturaleza si no estuviesen sujetas a la captación de nuestros sentidos, lo cual es igualmente cierto. Cuarta cuestión: ¿seguirían subsistiendo los universales si no existiesen los individuos correspondientes? En cuanto nombres que significan a los individuos, dejarían de existir, puesto que ya no habría individuos que designar; sin embargo, sus significaciones seguirían subsistiendo, porque, aun cuando ya no hubiese rosas, todavía podría decirse: la rosa no existe.

La obra lógica de Abelardo tiene gran importancia histórica; ofrece, en efecto, el ejemplo de un problema exclusivamente filosófico discutido a

fondo y resuelto por sí mismo, sin referencia alguna a la teología. No era Abelardo el primero en abordar semejantes problemas; todos los profesores de lógica de su tiempo se veían abocados a plantearlos, y el número de las posibles soluciones que Abelardo examina confirma lo que, de otra parte, nos enseña Juan de Salisbury sobre la extremada variedad de las respuestas que entonces se daban a dichas cuestiones; mas la posición de Abelardo es la de un maestro que domina la controversia y la lleva a su conclusión. Si recordamos el carácter principalmente teológico de la obra de Juan Escoto Erígena, admitiremos sin duda que, desde Boecio, no había aparecido ninguna obra filosófica comparable a la de Abelardo; y si tenemos en cuenta la originalidad de su nominalismo, quizá no vacilemos mucho en sostener esta paradoja: la primera obra en lengua latina donde se han propuesto ideas filosóficas nuevas data del siglo XII después de Jesucristo.

En todo caso, es cierto que la lógica de Abelardo ha ejercido profunda influencia sobre la Edad Media. En aquella época había dos partidos en torno a la cuestión de si la lógica trata de cosas *(res)* o de palabras *(voces)*. Al eliminar la primera solución, Abelardo contribuyó poderosamente a restablecer la lógica como ciencia autónoma, libre de todo presupuesto metafísico en su orden propio. Bajo esta forma se prolongará en la enseñanza lógica de las Facultades de Artes gracias a los grandes lógicos —aún hoy tan mal conocidos— del siglo XIII: William de Shyreswood († 1249), su alumno de París, Pedro de España († 1277), las *Summulae logicales* de que Psellos tomaría su propia lógica, y Lamberto de Auxerre, cuya *Summa logica*, que data de 1250 aproximadamente, está inspirada en la misma tradición. Pero toda ventaja tiene su inconveniente. Era muy bueno destacar una lógica autónoma y autosuficiente como ciencia, pero se corría el peligro de que llegase un día en que se viese a esta misma lógica terminista erigirse en método metafísico. Entonces los tiempos habrían madurado para producir a un Ockam. Ya hemos visto que el mismo Abelardo no negaba que en Dios existiesen Ideas propiamente dichas; por otra parte, no podía utilizar su lógica para criticar tesis metafísicas cuya existencia ignoraba; pero al reducir lo real a lo individual y lo universal al significado de los términos, sentaba, ciertamente, las bases sobre las cuales podría fundamentarse alguna vez esta crítica lógica de la metafísica, con la que ni siquiera soñó.

Semejantes espíritus tienen el privilegio de renovar todo lo que tocan. Su desgracia consiste en ser las primeras víctimas de sus propios descubrimientos. Después del simple clérigo profesor de lógica, encontramos al monje profesor de teología. Un instinto seguro lo lleva directamente, una vez más, al problema central de la moral: el del fundamento de la moralidad de los actos, problema para el que no bastaba ser buen lógico. En su *Scito teipsum (Conócete a ti mismo)*, Abelardo parte de la distinción entre vicio y pecado. El vicio es una inclinación a consentir en lo que no conviene, o sea, una inclinación a no hacer lo que debe hacerse o a no

abstenerse de hacer lo que no debe hacerse. De suyo, el vicio no es pecado, sino una inclinación a pecar; podemos luchar contra ella, y entonces se convierte para nosotros en una ocasión de mérito. Añadamos —puesto que lo hemos definido negativamente (no hacer, no abstenerse de hacer)— que el pecado mismo carece de sustancia: pertenece al no-ser, más bien que al ser. No consiste en la inclinación misma de la voluntad; porque nuestra tendencia natural puede dirigirse a hacer el mal, mas no por ello dejamos de realizar el bien si, mientras dura esa tendencia, obramos contra ella. Tampoco consiste el pecado en el resultado del acto mismo, considerado en su materialidad, por así decirlo. El pecado consiste exactamente en no abstenernos de lo que no se debe hacer, o sea, en consentir en ello. Consentir en el mal es despreciar a Dios, y la intención de hacerlo así constituye la esencia misma del pecado.

Lo que se dice del mal debe decirse asimismo del bien. Obrar bien es obrar con intención de respetar la voluntad divina. Por tanto, hay que distinguir entre la bondad de la intención y la bondad del resultado (*opus*), como también entre la maldad de la intención y la malicia del resultado. Entre una y otro hay la misma relación que entre un padre y su hijo; el hijo de un hombre bueno puede ser malo; de manera semejante, el efecto de una buena intención puede ser malo, y el hecho de que la intención de donde procede es buena no cambia en nada su naturaleza. Así, pues, el bien se encuentra situado —lo mismo que el mal— entre la inclinación espontánea del querer y la obra (*opus*) producida por el acto: en la intención que dirige ese acto. Esta es la razón de que el acto mismo no tenga otro valor moral que el de la intención que lo dicta. Sin embargo, no ocurre exactamente lo mismo con el acto (*operatio*) que con la obra que de él resulta. Una intención de suyo buena puede producir una obra mala de suyo, o a la inversa; pero el acto moral dictado por una intención buena es siempre un acto bueno, así como el dictado por una intención mala es siempre malo. De este modo, tanto para el bien como para el mal, la moralidad del acto se identifica con la de la intención.

Pero ¿qué es una buena intención? No es simplemente una intención que parece buena. Es aquella que lo es realmente. Por tanto, para obrar bien no basta creer que lo que se hace es agradable a Dios; se requiere, además, que eso que se hace sea precisamente lo que Dios quiere que el hombre haga. Esta corrección tan prudente envuelve a Abelardo en serias dificultades. Para él es claro que la impresión personal de tener buena intención no basta, pues en tal caso los perseguidores de Cristo y de los mártires podrían estar justificados moralmente. Por otra parte, nadie es justo sin la fe. Pero entonces, ¿cómo podrían los hombres tener buenas intenciones con anterioridad a la predicación del Evangelio? Durante su predicación, Cristo anunció la verdad a determinadas ciudades, dejando a las demás en el error. Aún hoy muchos infieles estarían dispuestos a convertirse si conociesen el Evangelio; pero lo ignoran. ¿Cómo podrían ser buenas sus intenciones y buenos sus actos?

Deduciendo lógicamente las consecuencias de sus principios, Abelardo sostiene que es la intención la que decide. Es evidente que quienes no conocen el Evangelio no cometen falta alguna por no creer en Cristo. ¿Cómo sería posible faltar contra una ley que se ignora? Ciertamente, puede acontecer que las obras de tales hombres sean efectivamente malas; pero ¿cómo hacerlos responsables de ellas si no pueden saberlo? Un hombre apunta con su arco a un pájaro al que ve y mata a un hombre al que no ve; el resultado es malo, pero el acto mismo no lo es. Los perseguidores de Cristo obraron mal al darle muerte, pero si creían que estaban obligados en conciencia a hacerlo así, hubieran pecado más perdonándolo. Todo esto marcharía muy bien si Abelardo no tropezase con la siguiente dificultad teológica suplementaria: de cualquier modo que se califiquen moralmente sus actos, los que mueren sin haber conocido el Evangelio están condenados. ¿Cómo explicarlo? Ignoran el Evangelio y contravienen sus leyes, ¡pero no por culpa suya! Véase la respuesta de Abelardo: «Decimos, sin embargo, que esta infidelidad en la que han muerto esos hombres basta para su condenación, aunque se nos oculte por completo la causa de esta ceguera, a la que Dios los ha abandonado.» Así, por una vez, el maestro Pedro se quedó corto; pero veremos que no para mucho tiempo.

Parece que el *Sic et non* data de los años 1121-1122; en su *Theologia christiana*, algo posterior (1123-1124), Abelardo encontró la misma dificultad, pero planteada en un plano en que ahora podía resolverse, al menos parcialmente. El principio de que la infidelidad excluye del reino de Dios permanece intacto; pero ¿quiénes son los infieles? ¿Merecerían tal nombre los filósofos paganos, por ejemplo? Enlazando a través de los siglos con las tesis más generosas de San Justino, Abelardo asegura que aquellos infieles que han llevado una vida más mortificada han recibido de Dios cierta luz de verdad. Han sabido que no hay más que un solo Dios; algunos de ellos —así se advierte leyendo a San Agustín— han presentido el dogma de la Trinidad o incluso los misterios de la Encarnación y la Redención. Puesto que Dios ha revelado lo esencial de las verdades salvadoras a los judíos por medio de los Profetas y a los paganos por medio de los filósofos, son inexcusables si no han escuchado las enseñanzas de sus maestros; por el contrario, quienes los han escuchado se han salvado ciertamente. Abelardo estima que muchos paganos y algunos judíos han alcanzado la salvación, y de los paganos, primero los griegos y después los latinos, que han seguido su doctrina. Por lo demás, basta comprobar cómo han vivido los filósofos para asegurarse de ello. Lo que sabemos de su vida atestigua que siguieron la ley natural, que el Evangelio no ha hecho más que perfeccionar. Por eso no podría uno asombrarse de la armonía que existe entre sus vidas y lo que recomienda el Evangelio, de lo cual han dado ejemplo los santos. Tras aportar varios testimonios, Abelardo concluye: «Constataremos, pues, que su vida, así como su doctrina, expresa en el más alto grado la perfección evangélica y apostólica, que se separan poco o nada de la religión cristiana y que están unidos a nosotros no sólo por las costumbres, sino hasta por el nombre. Pues nos llamamos cristianos porque la

Verdadera sabiduría, es decir, la Sabiduría de Dios Padre, es Cristo; por consiguiente, merecemos verdaderamente el nombre de filósofos si verdaderamente amamos a Cristo.» Siendo la inversa tan evidente, ¿cómo negar a los verdaderos filósofos el nombre de cristianos? Quizá fuesen gentiles sólo por su nacionalidad, pero no por la fe: *Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi.* Consiguientemente, no se puede admitir que hayan sido condenados a la infidelidad y a las penas eternas aquellos a quienes —así lo atestigua el Apóstol San Pablo— Dios ha revelado los secretos de su fe y los profundos misterios de la Trinidad. Juan Bautista y muchos otros se han salvado sin los sacramentos; ¿por qué no los filósofos? Más bien somos nosotros los que deberíamos avergonzarnos de la vida que llevamos, al ver cómo quisieron vivir estos hombres admirables, a pesar de que no contaban con la revelación del Evangelio ni la ayuda de la gracia. Abelardo, pues, despliega aquí sin trabas esa tendencia —que se advierte universalmente presente en su obra, pero sobre todo en la *Carta VIII* a Eloísa— a considerar la gracia como una maduración de la naturaleza, o inversamente —así en el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*—, a concebir el Cristianismo como la verdad total que incluye a todas las demás. En esta última obra, interrumpida por la muerte, se ve al cristiano esforzándose por convencer al judío y al pagano, pero no negando las verdades que éstos siguen, sino aceptándolas todas, aunque integradas en la verdad, más comprensiva y más rica, de la fe cristiana. Abelardo tenía espíritu lúcido y corazón generoso. Según él, la revelación cristiana nunca fue la barrera infranqueable que separa a los elegidos de los réprobos y a la verdad del error. Abelardo conoce pasadizos secretos que unen ambos dominios y se complace en creer que estos hombres antiguos, a quienes ama, los habían descubierto ya. Por su parte, pasa de la fe a la razón con un cándida audacia que Guillermo de Saint Thierry y San Bernardo de Claraval sintieron demasiado vivamente para poder perdonársela: *nil videt per speculum, nil in aenigmate.* Todo era claro para él; incluso el misterio. La sinceridad de su fe —ya lo hemos dicho— no debe ponerse en duda; pero la razón de los filósofos le parecía demasiado semejante a su fe para que su fe no pareciese demasiado semejante a la razón de los filósofos. No es posible conocerlo sin pensar en esos cristianos letrados del siglo XVI —Erasmo, por ejemplo—, para quienes resultará muy corta la distancia entre la sabiduría antigua y la del Evangelio; mas Abelardo no es una representación anticipada del siglo XVI: es un hombre del siglo XII alimentado de la cultura clásica, como era corriente en su tiempo, que llevaba más lejos que otros una generosa confianza en la catolicidad de la verdad y la expresaba con el vigor unilateral que caracteriza a todos sus escritos, cualquiera que sea el tema que traten.

La influencia de Abelardo fue inmensa. No se puede decir que las cualidades más eminentes de un hombre sean la única causa de los efectos en que dichas cualidades sobreviven después de su muerte; pero al menos

es cierto que, a fines del siglo XII, inauguró una afición al rigor técnico y a la explicación exhaustiva —incluso en teología— que encontrará su expresión completa en las síntesis doctrinales del siglo XIII. Se podría decir que Abelardo impuso un *standard* intelectual, por debajo del cual ya no se querrá descender, en adelante. Esto se vería mucho mejor en la historia de la teología que en la historia de la filosofía medieval; pues, aunque Abelardo no fue siempre afortunado en este terreno, los ilustres discípulos que continuaron su obra bastan para demostrar cuán fecundo era el nuevo espíritu aportado por su maestro.

La persona y la obra de Abelardo dominan en tan alto grado la enseñanza lógica de su siglo, que estaríamos tentados de olvidar a sus adversarios, si él mismo no trajera a nuestro recuerdo a uno de ellos, por lo menos. Es necesario, empero, desconfiar de este efecto de perspectiva. Guillermo de Champeaux, que ofrece un aspecto tan mezquino en la narración de Abelardo, fue algo completamente distinto de un maestro que chocheara y sintiera celos de la incipiente gloria de un alumno que le hizo abandonar sucesivamente todas sus posiciones. En París, Guillermo fue alumno de Manegold de Lautenbach —cuya influencia pudo orientarle desde muy pronto hacia la espiritualidad— y después, de Anselmo de Laon y de Roscelino; sólo abandonó la enseñanza en la escuela catedralicia de París para reemprenderla en la Abadía de San Víctor, adonde se había retirado. Si es cierto que tuvo alguna significación en la orientación mística que pronto prevalecería en dicha Abadía, su influencia en el desarrollo de la espiritualidad medieval no cede en importancia a la que Abelardo ha ejercido en la historia de la lógica. Efectivamente, fue siempre amigo constante de San Bernardo, y por razones completamente distintas de su común oposición a Abelardo. Nombrado obispo de Châlons-sur-Marne en 1113, murió en 1121.

Conocemos sus dos soluciones sucesivas al problema de los universales por lo que nos cuenta Abelardo, en la *Historia calamitatum*, acerca de sus luchas victoriosas contra su maestro. La primera coincidía, poco más o menos, con la de Boecio, tal como la hemos visto discutida por Abelardo. Guillermo de Champeaux enseñaba una doctrina de la *communitas universalium*, entendiendo por esa expresión que la esencia de la especie sería común a los individuos y que éstos sólo se distinguirían entre sí por la variedad de los accidentes (talla, color, etc.) que los individualizan. Así, Platón y Sócrates tendrían en común la misma esencia «hombre», que devendría, por una parte, Platón, y por otra, Sócrates. Abelardo objetó que si la esencia «hombre» se halla toda entera en Platón, no puede encontrarse al mismo tiempo en Sócrates; entonces Guillermo se replegó a una segunda posición: la de la «in-diferencia» de los universales, que, como ya hemos visto, refutó Abelardo. Decir que los universales están en los individuos *indifferenter*, según lo había dicho, por otra parte, Boecio (B. Geyer), equivalía a decir sencillamente que no había diferencia alguna; antes al contrario, que había semejanza entre los individuos de quienes se afirman esos universales. Por lo demás, esto es lo que el mismo Abelardo re-

conoció: *Cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, idem pro indifferenti, id est consimili, intelligunt.* Hemos visto que Abelardo refutó esta segunda tesis reduciéndola a la primera; pero en esta ocasión quizá no alcanzó un triunfo tan completo como creía. Fuera de eso, su posición apenas se distingue de aquella en la que Guillermo terminó por fijarse. Platón y Sócrates —dice Abelardo— tienen de común el que cada uno de ellos se encuentra en la condición o estado de hombre. Entre la semejanza de *status* invocada por Abelardo y la semejanza invocada por Guillermo casi no hay distancia sensible. Para Ockam, ambos serían idealistas. Es posible que Abelardo siga siendo discípulo de Guillermo en mayor grado de lo que él mismo creía. Sea de ello lo que fuere, retengamos las dos fórmulas de Guillermo; ni la *communitas* ni la *indifferentia* murieron con él: en el siglo XIII, y aún en el XIV, encontraron defensores.

Una tercera posición, que también —lo hemos visto ya— rechazó Abelardo, es la del «grupo» *(collectio)*. En su *Metalogicon* (II, 17), Juan de Salisbury atribuye a Josselin de Soissons († 1151) una doctrina que negaba la universalidad a los individuos tomados singularmente, pero se la concedía si se consideraban colectivamente. Por otra parte, Víctor Cousin ha publicado, bajo el nombre de Abelardo, un tratado *De generibus et speciebus* que no puede ser dicho autor, precisamente porque sostiene esa misma tesis. Por consiguiente, es verosímil que su autor sea el mismo Josselin o, por lo menos, que el citado escrito reproduzca las enseñanzas de éste. La doctrina del universal concebido como grupo se define allí del siguiente modo: «Llamo especie no a esta esencia del hombre que sólo se encuentra en Sócrates o en uno cualquiera de los demás individuos, sino al grupo total formado por la reunión de los demás singulares de esta naturaleza *(sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam)*.» Aunque esencialmente múltiple, puesto que se compone de individuos, un pueblo no deja por ello de ser uno como grupo. Cuando se dice «una especie, un universal, una naturaleza», se entiende que se les atribuye esta clase de realidad colectiva. Entonces, en el individuo mismo, la especie se presenta como una a modo de materia cuya forma es la individualidad. Así, en Sócrates, «hombre» funciona como una materia, cuya forma sería la «socrateidad». Por eso también, «hombre» no se concibe aquí como una materia común a los diversos individuos del grupo. Sócrates tiene su humanidad propia, de igual manera que Platón posee la suya; porque lo mismo que la «socrateidad» —constitutivo formal de Sócrates— no se encuentra en ninguna parte fuera de Sócrates, tampoco la esencia «hombre», como soporte de la «socrateidad» en Sócrates, se encuentra en parte alguna fuera de Sócrates. Según se advierte, a duras penas puede reconocerse en esto un realismo de los universales. Esta doctrina subraya enérgicamente la realidad del singular; al atribuir la universalidad al grupo, casi no hace más que constatar el hecho que se trata precisamente de explicar. Ahora bien, ¿lograba mejor resultado la tesis abelardiana de los *status?* Hemos visto que Abelardo objetaba a Josselin que el grupo es posterior a los individuos que lo componen. Ciertamente —acabamos de ver-

lo—, Josselin se había dado cuenta de ello. Pero cuando Abelardo dice que el *status* de Sócrates y el de Platón son idénticos, tampoco evita la dificultad.

Si a estos intentos de solución se añade la tesis de la *conformitas*, que hemos visto desarrollada por Gilberto de la Porrée, se concederá que Abelardo tenía que combatir a un verdadero ejército de realistas; la variedad de las soluciones propuestas justifica el hastío despreocupado de Juan de Salisbury. Sin embargo, entre estos maestros hay uno al menos que presintió las altas implicaciones metafísicas del problema: Adelardo de Bath. Este inglés, formado en Laón y en Tours, debe lo mejor de su erudición a su gusto por los viajes, que le llevó a Italia, a Sicilia, a Grecia y a Asia Menor. Hemos, pues, de considerarlo como uno de los primerísimos intermediarios, después de Gerberto de Aurillac, entre la ciencia árabe y las escuelas occidentales. Sus *Quaestiones naturales* constituyen la parte científica de su obra; pero también compuso, entre 1105 y 1116, un tratado *De eodem et diverso*, obra del género «chantefable», en que alternan la prosa y el verso, como en la *Consolatio philosophiae* de Boecio, y cuyo interés para la historia del problema de los universales ha destacado muy bien Hauréau. Comenzando su análisis a la manera de los nominalistas, Adelardo define el género y la especie como los nombres de las cosas contenidas en ellos (*rerum subjectarum nomina sunt*). Así, pues, tenía razón Aristóteles al decir que sólo existen en los individuos; pero esto no significa que no sean nada. Cada uno de los seres que vemos es —simultánea e idénticamente— individuo, especie y género; pero se le ve como individuo, como especie o como género, según que el pensamiento los vea con mayor o menor penetración, y en esto tiene razón Platón. El conocimiento de un ser como individuo es el más bajo de todos: «El único conocimiento al alcance de los no iniciados es el de los individuos; en cuanto al conocimiento que considera a la especie, pone en aprietos no solamente a los profanos ajenos a las Letras, sino también, y en alto grado, a los mismos iniciados que conocen el secreto. Efectivamente, acostumbrados a emplear sus ojos para discernir las cosas, viéndolas largas, anchas, altas y —ya se trate de una o de varias— circunscritas por el lugar que las rodea, se encuentran como aprisionados en estas tinieblas cuando tratan de ver la especie; no pueden contemplarla ni conocerla en sí misma como simple, sin número, sin límites locales, ni elevarse a la simple posición de la palabra *especie*. Por eso alguien, ante quien se hablaba de los universales, preguntó, mirando con asombro: ¿quién me mostrará el lugar donde se encuentran? ¡Hasta tal punto ofusca la imaginación a la razón y se opone, como envidiosa, a su penetración! Pero así ocurre entre los mortales. En cuanto al pensamiento divino, que vistió esa misma materia con un manto tan delicado y variado, está en condiciones de conocer distintamente, y sin el estorbo de la imaginación, la materia sin sus formas, unas formas sin otras, o todo a la vez. En efecto, antes de que todas las cosas que veis estuvieran unidas de este modo, se hallaban simples en el mismo Nous. Cómo y de qué manera estaban en él, es una cuestión más delicada, de la que se

hablará en otro lugar. Por ahora, volvamos a nuestro tema. Puesto que lo que veis es, al mismo tiempo, género, especie e individuo, Aristóteles acertó al afirmar que únicamente existe en los sensibles; porque no son sino unos sensibles examinados más de cerca. Por otra parte, ya que nadie los ve en sí mismos, en estado puro y sin imaginación, Platón dice que existen y son vistos fuera de los sensibles, a saber, en el pensamiento divino. Por lo demás, si yo recorto todo esto para armonizarlo, no puedo menos de declarar erróneo lo que todo el mundo ha dicho sobre los universales». Esta última frase demuestra claramente que Adelardo no busca aquí ningún eclecticismo. No se hace la ilusión de que los adversarios con quienes se enfrenta puedan contradecirse y tener, al mismo tiempo, toda la razón; sino que sugiere la distinción de dos planos, en cada uno de los cuales sería verdadera cada una de las tesis opuestas. Ya vimos que Abelardo, lejos de rechazar por completo las Ideas, afirmaba su existencia en el pensamiento divino. Así, pues, se advierte cómo van preparándose, desde comienzos del siglo XII, las síntesis cristianas del XIII, que se inspirarán en Aristóteles para interpretar el orden de lo sensible y en Platón para interpretar el orden de lo divino.

BIBLIOGRAFÍA

PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES: J. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Bonn, 1907, y *Der Nominalismus in der Früscholastik*, Münster i. Westf., 1910.

FE Y RAZÓN: G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)*, Münster i. Westf., 1933.

ABELARDO: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CLXXVIII.—Debe completarse con V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, París, 1836; *Petri Abaelardi opera*, 2 vols., París, 1849 y 1859.—B. GEYER, *Die philosophischen Schriften Peter Abelards*, 4 vols., Münster i. Westf., 1919, 1921, 1927, 1933 (punto de partida indispensable para el estudio de la lógica de Abelardo).—H. OSTLENDER, *Peter Abaelards Theologia «Summi boni» zum ersten Male vollständig herausgegeben*, Münster i. Westf., 1939.—C. DE RÉMUSAT, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 vols., 2.ª ed., París, 1855.—C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1931.—J. K. SIKES, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932.—Sobre la moral de Abelardo: J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, París, J. Vrin, 1939, caps. II y III.—Sobre la novela pasional de Abelardo: C. CHARRIER, *Héloïse dans l'histoire et dans le légende*, París, Champion, 1933.—É. GILSON, *Héloïse et Abélard*, París, J. Vrin, 1938.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX: G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, Lila, 1898.

JOSSELIN DE SOISSONS: *De generibus et speciebus*, en V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, París, 1836, pp. 507-550.

ADELARDO DE BATH: H. WILLNER, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso*, Münster i. Westf., 1903.

III. LA MÍSTICA ESPECULATIVA

San Bernardo de Claraval (1091-1153), gran hombre de acción y extraordinario guía de hombres, en quien se encarna el genio religioso de toda su

época, es también uno de los fundadores de la mística medieval. No niega la utilidad que pueden ofrecer, llegado el caso, los conocimientos dialécticos y filosóficos; menos aún se dejaría llevar a vituperar en abstracto a los filósofos y a los dialécticos; pero sostiene que el conocimiento de las ciencias profanas es de ínfimo valor, comparado con el de las ciencias sagradas, y vigila de cerca a los filósofos-teólogos de su tiempo. San Bernardo puede hacer algunas concesiones de principio al estudio de la filosofía, mas expresa su verdadero pensamiento al declarar: mi filosofía consiste en conocer a Jesús, y Jesús Crucificado. Por lo que hace a sus sentimientos frente a los dialécticos, se revelan en la lucha que mantuvo contra Abelardo y Gilberto de la Porrée, cuyas tendencias generales y cuya excesiva indulgencia para con el razonamiento en materia teológica le inquietaban profundamente. Cierto que San Bernardo no hizo nada en favor del advenimiento de las grandes filosofías escolásticas; conserva una actitud de sospecha ante las tentativas que, en su tiempo, preparan dicho advenimiento; pero elabora con profundidad su doctrina del amor místico y, por eso mismo, se convierte en el iniciador de un movimiento que se desarrollará durante los siglos siguientes.

El camino que conduce a la verdad de Cristo, y la gran enseñanza de Cristo, es la humildad. Una cosa es el trabajo y otra el fruto del trabajo. El trabajo que primordialmente se nos impone, si queremos conocer, es el de humillarnos. La humildad puede definirse como aquella virtud por la que el hombre, conociéndose exactamente tal cual es, se rebaja a sus propios ojos. Esta virtud conviene a aquellos que preparan en sus corazones unos grados a manera de escalones para elevarse progresivamente hasta Dios. Si seguimos la enseñanza de San Benito, admitiremos que los grados de la humildad son doce; pero este santo nos los propone más bien para subirlos que para contarlos. Al alcanzar la cumbre de la humildad, llegamos también al primer grado de la verdad, que consiste en reconocer la propia miseria; de este primer grado pasamos pronto al segundo: la caridad, porque, reconociendo nuestra propia miseria, nos compadecemos de la miseria de nuestro prójimo; y de este segundo grado llegamos con facilidad al tercero, porque, sintiendo igual piedad por nuestra miseria que por la del prójimo, lloramos nuestras faltas y nuestras manchas, las detestamos, aspiramos a la justicia y, de este modo, purificamos nuestro corazón para hacerlo capaz de contemplar las cosas celestiales. Estos son los tres grados de la verdad, coronamiento de los doce grados de la humildad; nos elevamos al primero por el esfuerzo de la humildad, al segundo por el sentimiento de la compasión y al tercero por el fervor de la contemplación. En el primero, la verdad es severa; es piadosa en el segundo, y pura en el tercero. No es preciso decir que, si hay grados de humildad, también los hay de orgullo; subir unos equivale a bajar otros, y elevarse en el camino del bien es descender en el del mal. El alma alcanza el punto culminante del conocimiento humano cuando, en el éxtasis en que el alma se separa, en cierto modo, del cuerpo, se vacía y se pierde a sí misma para gozar de una especie de contacto con Dios. Este contacto es una fusión

y como una deificación del alma por el amor: «De igual manera que una pequeña gota de agua caída en una gran cantidad de vino parece diluirse y desaparecer para adquirir el sabor y el color del vino; así como el hierro enrojecido e incandescente se hace semejante al fuego y da la impresión de perder su forma primera; del mismo modo que el aire inundado por la luz del sol parece transformarse en esta misma claridad luminosa, hasta el punto de que la consideramos, no ya iluminada, sino luz, así también todo afecto humano, en los santos, debe llegar a fundirse y liquidarse para derramarse completamente en la voluntad de Dios. En efecto, ¿cómo podría estar Dios todo entero en todas las cosas, si en el hombre quedase algo del hombre? Permanecerá, sin duda, su sustancia; pero bajo otra forma, con otro poder y con otra gloria.» La última frase podría, por lo demás, retorcerse sin traicionar el pensamiento de San Bernardo; porque si el hombre puede así transformarse en Dios, cuando la gracia realiza esta perfecta semejanza y conformidad de la voluntad humana con la divina, la sustancia del hombre no deja, por ello, de permanecer infinitamente distinta de la sustancia divina. Sólo la caridad puede obrar esta maravilla de una unión perfecta en una distinción radical de seres. Armonía de voluntades, pero no confusión de sustancias *(non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos):* en eso consiste esta comunión de voluntades y esta concordancia en el amor. Y éste es también el término supremo que el hombre cree alcanzar —algunas veces y por un instante— en esta vida, mediante el éxtasis, y que sólo alcanzará para siempre en la visión beatífica. Sin embargo, aun entonces, la unión del hombre con Dios no es, en absoluto, comparable a la unión del Hijo con el Padre, que ya no es unión, sino la unidad misma: *Felix unio, si experiaris; nulla si comparaveris.*

La profunda influencia que San Bernardo ejerció depende de múltiples causas: el prestigio de su santidad, la elocuencia de su estilo y su autoridad como reformador religioso. Sin embargo, debemos señalar, además de las citadas, otras dos causas: que fundó su doctrina en una experiencia personal del éxtasis, y que dio una interpretación completamente elaborada de dicha experiencia. En la larga serie de sus sermones sobre el *Cantar de los cantares,* San Bernardo afirmó claramente que la unión extática del alma con Dios era, para él, una experiencia familiar. Cierto que añadía que es incomunicable: quien no la ha sentido no puede saber lo que es, y quien la ha sentido es incapaz de describirla. Por otra parte, aunque lo hubiese podido hacer, no habríamos adelantado mucho, porque el éxtasis es estrictamente individual, y la experiencia de uno nada nos enseña acerca de lo que puede ser la experiencia de los demás. En cambio, es posible investigar sus causas y las condiciones de su posibilidad.

En un acto de pura caridad —porque Él es la Caridad—, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Esta imagen se encuentra principalmente en la voluntad, o sea en el libre albedrío. Creada por un acto de amor divino, la voluntad humana es esencialmente un amor divino, una caridad. Podemos decir, por tanto, que así como Dios se ama naturalmente a Sí mismo, la voluntad del hombre ama naturalmente a Dios, no siendo obs-

táculo para ello el hecho de que el hombre se ame a sí mismo. Mientras el hombre se ame como Dios lo ama, hay perfecto acuerdo entre su voluntad y la divina; consiguientemente, hay perfecta semejanza entre el hombre y Dios. A esto es a lo que San Bernardo llama unión con Dios. No se trata, pues, de una comunidad de esencia que uniese al ser humano con el ser divino, sino de una comunidad por modo de semejanza, que se funda en una perfecta conformidad de las voluntades. Amar a Dios por Sí mismo, como Él se ama, es conformar nuestra voluntad con la suya; es, por tanto, formar una sola cosa con Él, aun permaneciendo nosotros mismos.

Considerado en su esencia, el pecado consiste en el acto por el que el hombre se quiere a sí mismo por sí mismo, o quiere por sí a las otras criaturas de Dios, en vez de querer, por Dios, tanto a sí mismo como a las demás cosas. Este «querer propio» ha hecho al hombre desemejante a Dios, pero el efecto de la gracia de la Redención consiste en restaurar al hombre en la semejanza divina que éste había perdido. Por tanto, la vida cristiana se identifica con la vida mística, y ésta, a su vez, puede ser considerada como una reeducación del amor. Amar a Dios por Sí mismo es amarlo con un amor desinteresado, es decir —según explica San Bernardo en su *De diligendo Deo*—, con un amor que encuentra en sí mismo su propia recompensa. Ciertamente, Dios recompensará el amor; pero, puesto que el amor excluye toda intención de recompensa, es contradictorio amar a Dios buscando una recompensa y amarle sin ser recompensado. Una vez llevado a esta pureza de intención, el amor que el hombre se tiene naturalmente a sí mismo ya no se opone al amor de Dios por Dios. No siendo más que un amor de Dios por Dios, el amor que el hombre se tiene a sí mismo se une estrechamente con el amor con que Dios lo ama y coincide en espíritu con él. Entonces Dios, si lo quiere, puede unirse al alma como a una esposa, y amarse en esta imagen de Sí mismo de igual modo que se ama en Sí. El éxtasis no es otra cosa que el ápice de esta unión de voluntades y de esta coincidencia de un amor humano con el amor divino.

Guillermo de Saint Thierry († 1148) resulta algo borroso ante la gloria de San Bernardo, pero la historia comienza a hacerle justicia. Lo merece, porque este amigo de San Bernardo era exactamente contemporáneo suyo, y la íntima concordancia de sus doctrinas no autoriza a confundirlos. Su obra más célebre es la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (llamada, con frecuencia, *Epistola aurea*); pero a ésta deben añadirse, al menos, otros dos escritos: el *De contemplando Deo* y el *De natura et dignitate amoris*. Como la doctrina de San Bernardo, la de Guillermo se desarrolla por completo dentro del marco de la vida monástica. Las escuelas profanas enseñan el amor profano según el *Ars amatoria* de Ovidio; los claustros han de ser escuelas religiosas donde se enseñe el amor divino. La doctrina de Guillermo será, pues, también una ciencia del amor; pero difería de la de San Bernardo porque en aquélla desempeñaba un papel más importante la doctrina agustiniana de la memoria. El amor de Dios ha sido insertado naturalmente por Él en el corazón de su criatura. Por consiguiente, el

amor humano debería tender naturalmente hacia Dios, como en virtud de su propio peso; mas el pecado original lo desvía de Él, y el fin de la vida monástica consiste en reconducir el amor del hombre a su Creador.

El método que ha de seguirse para lograr dicho fin impone, primeramente, un esfuerzo para conocerse a sí mismo. El alma se conoce a sí misma conociéndose como hecha a imagen de Dios en su pensamiento *(mens)*. En el pensamiento mismo se encuentra como un punto secreto en que Dios, por así decirlo, ha dejado su impronta para que siempre podamos acordarnos de Él. Con San Agustín, llamamos «memoria» a este repliegue más profundo del pensamiento. Diremos entonces que nuestra «memoria» secreta engendra a nuestra razón, y que la voluntad procede de ambas. Esta trinidad creada es, en nosotros, representación de la Trinidad creadora: la memoria corresponde al Padre, la razón al Verbo y la voluntad al Espíritu Santo. Nacidas de una memoria que, de suyo, no es más que el sello de Dios en el hombre, la razón y la voluntad no deberían tener otro objeto que Dios. El efecto de la gracia divina es rectificar las facultades del alma, desordenadas por el pecado, a fin de que el amor con que amamos a Dios coincida con el amor con que Dios se ama a Sí mismo en Sí mismo y con que se ama a Sí mismo en nosotros. Cuanto más recobra el alma su semejanza con Dios, que le pertenecía por derecho de nacimiento —semejanza que nunca debió perder—, tanto mejor conoce a Dios al conocerse a sí misma; la semejanza del alma con Dios constituye su conocimiento de Dios.

Después de San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry, el gran brote místico cisterciense pierde fuerza, y sus continuadores se orientan más bien hacia el moralismo religioso. Algunos, empero, recogen en sus obras elementos filosóficos, cuya acción había de ser duradera. Tal es, concretamente, el caso de Isaac, abad del monasterio cisterciense de la Estrella desde 1147 hasta 1169 (de aquí su nombre: Isaac Stella), y del monje Alcher de Claraval. A decir verdad, sus obras, más que ejemplos de mística especulativa, son expresiones de una especulación orientada hacia la mística.

El inglés Isaac nos ha dejado —como otros cistercienses que siguieron el ejemplo de San Bernardo— una serie de Sermones sobre el *Cantar de los cantares*, pero busca a Dios no tanto por el éxtasis como por la metafísica. Eso acontece, seguramente, en un grupo de ocho de estos sermones (XIX-XXVI), en los que Isaac eleva el pensamiento hasta Dios mediante un análisis dialéctico, recio y sutil a la vez, de la noción de sustancia. Este hermoso fragmento de metafísica es el tipo perfecto de una teología fundamentada en la noción de Dios como esencia pura. Se le han señalado diversas influencias: las de Dionisio y Anselmo, por ejemplo; pero a éstas se pueden añadir, si se quiere, las de Boecio y Gilberto de la Porrée, sin que la originalidad de Isaac sufra menoscabo por ello. Estas páginas son un notable testimonio de lo profunda que fue, en aquella época, la penetración de la metafísica en la espiritualidad. Además, atestiguan la difusión, que tuvo lugar a mediados del siglo XII, de una especie de platonismo abstracto, según el cual la manipulación dialéctica de las esencias

constituía la explicación racional típica de la realidad. Pero la obra más célebre y más influyente de Isaac es su *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima,* escrita a petición de Alcher de Claraval. Dicha epístola es un verdadero tratado sobre el alma; debió su éxito a la minuciosa clasificación de las facultades que contiene. Hay tres realidades: cuerpo, alma y Dios; no conocemos la esencia de ninguna de ellas, pero conocemos al alma menos que al cuerpo, y a éste menos que a Dios. Formada a imagen de Dios, el alma ha sido definida, por un filósofo, como la *similitudo omnium.* Situada entre Dios y el cuerpo, participa en algo de uno y otro, y por su misma situación intermedia tiene una zona baja, una media y una cumbre. La zona baja del alma, o imaginación, está emparentada con la zona cumbre del cuerpo, que es la sensibilidad; la cumbre del alma, o inteligencia, está emparentada con Dios. Entre esas dos facultades extremas se colocan todas las demás, en orden ascendente a partir del cuerpo: sentido corporal, imaginación, razón, entendimiento, inteligencia. La razón es aquella facultad del alma que percibe las formas incorpóreas de las cosas corporales: «Abstrae» *(abstrahit)* del cuerpo lo que está fundado en el cuerpo, no por una acción, sino mediante una consideración; y, aunque ve claramente que eso no subsiste actualmente más que en el cuerpo, percibe que eso no es un cuerpo. Efectivamente, la naturaleza misma del cuerpo, en virtud de la cual todo cuerpo es cuerpo, no es ningún cuerpo. Sin embargo, dicha naturaleza no subsiste en parte alguna fuera del cuerpo, y la naturaleza del cuerpo se encuentra únicamente en el cuerpo, aun cuando no sea cuerpo ni semejanza de cuerpo. Así, pues, la razón percibe lo que no perciben los sentidos ni la imaginación, a saber, las naturalezas de las cosas corporales, sus formas, diferencias, propiedades, accidentes, y todas las cosas que son incorpóreas, pero que no subsisten fuera de los cuerpos a no ser por la sola razón, ya que las sustancias segundas (*sc.* las nociones abstractas) subsisten únicamente en las sustancias primeras (*sc.* los individuos concretos). Ciertamente, Isaac no consideraba los universales como cosas, y tampoco dice que sólo sean palabras; pero esa *consideratio* —que no es una *actio*— a la que, según él, queda reducida la abstracción, lo deja todavía muy lejos de lo que será la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Y se distingue aún más de él por lo que toma de Boecio acerca del entendimiento y la inteligencia. Por *intellectus* entiende la facultad del alma que percibe las formas de las cosas verdaderamente incorpóreas: el alma, por ejemplo; y por *intelligentia* la facultad de conocer al único, supremo y puro incorpóreo, que es Dios. Todos los temas platónicos convergen en este punto de su doctrina. Esta *intelligentia* le viene de Boecio; por medio de Agustín hereda de Plotino su aptitud para recibir la iluminación divina y elevarse así hasta la fuente misma de la luz; por Erígena, hereda de Máximo y de Gregorio las «teofanías» que descienden a ella desde Dios de igual modo que, inversamente, las imágenes suben hacia ella desde el cuerpo. Semejante sincretismo muestra cómo un espíritu claro y firme podría entonces sintetizar en una sola doctrina lo que Abelardo había enseñado sobre la naturaleza del conocimiento racional y lo que aportó

la mística especulativa: esos resquicios proporcionados a la cumbre del alma para permitirle llegar hasta Dios.

Si, según se admite comúnmente, el *De spiritu et anima* es obra de Alcher de Claraval, e incluso —así se ha dicho— una respuesta a la *Epistola* de Isaac, es preciso confesar que fue una réplica bastante pobre. A pesar de ello, este tratado sigue siendo un documento histórico interesante; porque es una compilación de innumerables nociones sobre el alma y de clasificaciones de sus facultades, tomadas de todas las fuentes latinas entonces asequibles: desde Lactancio, Macrobio, Agustín y Boecio, pasando por Beda y Alcuino, hasta Hugo de San Víctor y el mismo Isaac de la Estrella. Nada más precioso que semejante antología, porque cada uno podía encontrar en ella, en cualquier circunstancia, precisamente la psicología que necesitase. Además, esta compilación tuvo la suerte de ser considerada muy pronto como obra de San Agustín, lo cual le confirió excepcional autoridad. Aún será atribuida a éste por San Alberto Magno, que encontró en ella plena satisfacción a sus propias tendencias; pero Santo Tomás de Aquino, a quien no agradaba la obra, se mostrará más clarividente acerca de su origen y no disimulará el desprecio que le inspiraba: *Liber iste «De spiritu et anima» non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur (Qu. disp. de anima,* XII, ad 1^{m}). Condenación sin apelación para los filósofos; mas el *De spiritu et anima* seguirá siendo un libro del que no podrá prescindir el historiador de Alejandro de Hales y de Alberto Magno.

El segundo foco de la mística especulativa en el siglo XII es la abadía parisiense de los Canónigos agustinos de San Víctor. Hugo de San Víctor (1096-1141) nació en Sajonia, fue educado primero en la abadía de Hamersleben y después en San Víctor, donde seguidamente enseñó hasta su muerte; es un teólogo de gran categoría. Espíritu vasto y lúcido, se esfuerza por recoger en sus obras lo esencial de las ciencias sagradas y profanas, pero para orientarlas a la contemplación de Dios y al amor. Cuando habla de la dialéctica y de los estudios profanos que se toman a sí mismos como fin, Hugo de San Víctor puede expresarse en términos severos; y entonces concuerda exactamente con San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry. Los novicios a quienes se dirige no deben pensar que han ingresado en San Víctor para instruirse allí como en una escuela de artes liberales. Lo que tiene primordial importancia para ellos es la reforma de las costumbres y el aprendizaje de la vida contemplativa. Pero también hay que ponerse en guardia frente al equívoco que late bajo las fórmulas significativas de que a veces se ha echado mano para definir semejante actitud; por ejemplo: «Hugo no es, en realidad, más que un místico.» Se puede ser un místico elevado sin saber leer ni escribir; se puede ser un místico elevado, más o menos intruido, sin integrar el propio saber en la vida mística; y se puede ser un místico muy instruido y deseoso de transformar el saber mismo en contemplación. Hugo de San Víctor pertenece a este último grupo, y ésta

es la razón de que su doctrina no carezca de interés para la historia del pensamiento medieval. Tal como él la concibe, la vida del mundo está ocupada con una serie de ejercicios jerárquicos: la lectura o enseñanza, la meditación, la plegaria, la acción y, por último, la contemplación; en ella, «cosechando en cierto modo el fruto de lo que precede, se gusta, ya en esta vida, lo que un día será la recompensa de las buenas obras». Puesto que dicha recompensa debe ser el gozo eterno del amor divino, se comprende que, desde esta vida, la contemplación de Dios no se separe del amor. No por eso deja de apoyarse en el conjunto de las ciencias humanas, y no es ignorándolas como pretende superarlas.

Lejos de despreciarlas, Hugo las considera saludables. Aprendedlo todo —dice— y advertiréis inmediatamente que no hay nada inútil. De hecho, el *De sacramentis* es una verdadera Suma teológica, y el *Didascalion* se propone enseñar lo que es preciso leer, en qué orden se debe leer y de qué modo se debe leer. La ciencia, como fruto de la lectura y la meditación, constituye la mitad de la metodología, la única realmente transmisible que Hugo de San Víctor nos ofrece en este *Arte de leer*.

Las ciencias se reducen a cuatro, que contienen a todas las demás: la ciencia teórica, que trata de descubrir la verdad; la ciencia práctica, que considera la disciplina de las costumbres; la mecánica, que dirige las acciones de nuestra vida; la lógica, que nos enseña la ciencia de hablar bien y de disputar. La ciencia teórica o especulativa comprende la teología, la matemática y la física; la matemática, por su parte, se divide en aritmética, música, geometría y astronomía. La ciencia práctica se subdivide en moral individual, doméstica y política. La mecánica, a su vez, se subdivide en siete ciencias: tejeduría, armería, navegación, agricultura, caza, medicina y teatro. Finalmente, la lógica, cuarta parte de la filosofía, se divide en gramática y arte de discurrir; esta última abarca la teoría de la demostración, la retórica y la dialéctica.

De todas estas ciencias, hay siete que merecen ser particularmente estudiadas y profundizadas: las que componen el *trivium* y el *quadrivium*. Se les llama así porque son como las vías que conducen al alma y la introducen en la sabiduría. Los antiguos las poseían con tal perfección, y su conocimiento los hizo tan sabios, que escribieron más de lo que podemos leer acerca de ellas; nuestros escolásticos, por el contrario, no saben o no quieren conservar la mesura conveniente al instruirse; por eso tenemos muchos estudiantes y pocos sabios. De ahí este tratado de los estudios que les dedica el abad de San Víctor.

Se ve, pues, que, aun siendo un místico, nuestro teólogo es ante todo un maestro que desea ver a sus discípulos seguir como los otros, y mejor que los otros, el curso ordinario de las ciencias profanas. Incluso insiste enérgicamente en este punto: las siete artes liberales son inseparables y se ha errado siempre que se ha pretendido alcanzar la verdadera sabiduría dedicándose a algunas de ellas y descuidando las demás. Las ciencias fundamentales están ligadas entre sí y se sostienen recíprocamente, de tal modo que, si falta una, las otras no bastan para hacer un filósofo.

No sólo afirma la necesidad de los conocimientos profanos, sino que, además, imagina la adquisición del saber humano bajo un aspecto que no tiene nada de místico. Su teoría del conocimiento es la teoría aristotélica de la abstracción, que él interpreta, por otra parte, en sentido totalmente psicológico, como había hecho Abelardo y como se hace aún actualmente en los manuales elementales de psicología. Abstraer consiste sencillamente, según él, en llevar la atención sobre un elemento de la realidad para considerarlo aparte. El ejemplo típico de abstracción lo ofrece el matemático: distinguiendo mediante la razón los actos confusos de la realidad, «considera» el punto, la línea y la superficie como actos distintos, a pesar de que estén identificados en la realidad. Merece la pena destacar que esta doctrina, que sólo se conocía en función de la lógica, ha podido ser admitida e interpretada por mentalidades tan diferentes como las de Abelardo, Juan de Salisbury, Isaac de la Estrella y Hugo de San Víctor. El éxito de la lógica aristotélica preparó el camino para el triunfo que había de obtener su filosofía en cuanto sus obras fuesen traducidas al latín, en el siglo XIII.

Así, pues, Hugo de San Víctor pone una mística como coronamiento de una filosofía que apela a las posibilidades ordinarias de la inteligencia. Además, esta mística no consiste tanto en atribuirnos experiencias o revelaciones excepcionales cuanto en buscar interpretaciones alegóricas de las cosas naturales, y conducir al alma hacia la paz y el gozo interior por las vías del recogimiento. Como el arca de Noé, que flota sobre las aguas del diluvio, el alma flota sobre el océano del mundo; mientras esperamos que pase la iniquidad y cese el diluvio, es necesario permanecer en el arca; saldremos de ella más tarde, cuando el mundo exterior no tenga ya nada perecedero, ni el hombre interior nada corrompido; entraremos en la paz perenne y en la morada de Dios.

La obra de Hugo de San Víctor merece también nuestra atención desde el punto de vista de su contenido. El *De Sacramentis* es ya una vasta Suma teológica, cuyas proporciones y estructura interior son dignas de tenerse en cuenta; en este tratado se contiene toda la historia del mundo, ordenada en torno a los dos grandes hechos que señalan sus momentos críticos: la creación y la restauración; la obra de creación, en virtud de la cual han sido hechas las cosas que aún no existían (formación del mundo con todos sus elementos), y la obra de restauración, por la que se restableció lo que había perecido (Encarnación del Verbo y Sacramentos). La Sagrada Escritura trata sobre la obra de restauración, y las ciencias profanas sobre la obra de creación. Sin embargo, la Escritura ha tenido que exponer el modo como se creó el mundo, pues no era posible explicar la redención del hombre sin narrar su caída, ni narrar la caída sin relatar su creación. Ahora bien, como el mundo ha sido hecho para el hombre, es preciso explicar la creación de todo el mundo a fin de comprender la creación del hombre; pero resulta útil aclarar la narración escriturística con interpretaciones racionales. De hecho, Hugo de San Víctor se inspira principalmente en San Agustín para las interpretaciones que propone y, en verdad,

las reduce a lo estrictamente indispensable, aunque lo poco que ofrece tiene, con frecuencia, un sabor completamente singular, porque su agustinismo lo lleva a concepciones análogas a las que más tarde sostendrá Descartes. Reasume especialmente el tema —tan común en la Edad Media— del *Cogito* de San Agustín *(Soliloq.*, II, 1, 1), que después fue recogido en el *De divisione naturae* de Escoto Erígena (I, 50), de donde lo tomó Heirico de Auxerre, presentándolo en una de sus glosas bajo una forma singularmente clara. En efecto, Hugo afirma que el primer conocimiento es el de nuestra existencia. No podemos ignorar que existimos; con mayor exactitud todavía: el alma no puede ignorar que existe y que no es cuerpo; ahora bien, sabemos asimismo que no hemos existido siempre y que hemos tenido un comienzo; por consiguiente, ha sido necesario un primer autor de nuestro ser, y ese autor es Dios. Semejante deducción anuncia el proceso análogo que han de seguir las *Meditaciones metafísicas.* También admite Hugo de San Víctor, como hará Descartes, que Dios no quiere las cosas porque éstas son justas, sino que son justas porque Dios las quiere. «La primera causa de todo es la voluntad del Creador; no hay ninguna causa antecedente que la mueva, porque es eterna, ni causa alguna subsiguiente que la confirme, ya que es justa por sí misma. Efectivamente, la voluntad de Dios no es justa porque lo que Él ha querido es justo; antes bien, lo que Él ha querido es justo precisamente porque Él lo ha querido... Así, pues, si preguntamos por qué es justo lo que es justo, se nos responderá con razón: porque está conforme con la voluntad de Dios, que es justa. Y si, además, preguntamos por qué es justa la voluntad de Dios, se nos responderá con razón que la primera causa, que es por Sí misma lo que es, no tiene causa. De ella sola proviene todo cuanto existe; y, por lo que se refiere a ella, no procede de nada, puesto que es eterna.»

El estudio de las obras de Ricardo de San Víctor († 1173), discípulo y sucesor de Hugo, nada nuevo añadiría a lo que sabemos de la filosofía medieval; pero Ricardo es uno de los nombres más destacados de la mística especulativa. Si bien no es —como se dice a veces— el primero que exige un fundamento sensible para las pruebas de la existencia de Dios, al menos subraya esta exigencia con mayor fuerza que San Anselmo en su *Monologium.* Interesa observar que Ricardo de San Víctor está siempre animado por el espíritu anselmiano y, más allá del de San Anselmo, por el de San Agustín. Todas las pruebas de la existencia de Dios toman algo de lo sensible; y precisamente se distinguen por lo que toman. Para Ricardo, así como para San Anselmo y San Agustín, lo primero que el mundo sensible ofrece al pensamiento es la noción de una realidad cambiante y, por consiguiente, tarada con una deficiencia ontológica. Por oposición, la razón saca de ahí la noción de la realidad inmutable y ontológicamente suficiente *(essentia)*, a la que pertenece la existencia con pleno derecho. Tales son las pruebas de la existencia de Dios en Ricardo de San Víctor. La exposición que ofrece, en su *De Trinitate,* de la prueba por la necesidad de establecer una oposición entre el ser eterno y el ser que tiene un comienzo,

de la prueba por los grados de perfección, y de la prueba por la idea de posibilidad, está construida sólidamente y bastaría para demostrar que este místico era un dialéctico notable.

Por otra parte, Ricardo usa ampliamente la razón en materia de teología; reclama con insistencia el derecho de buscar «razones necesarias», o sea, dialécticamente apremiantes, incluso en dogmas como el de la Trinidad: desde este punto de vista se sitúa, con toda naturalidad, en el camino directo que lleva de San Anselmo a Duns Escoto. Su obra teológica queda coronada con una teoría de las facultades superiores del alma, que establece la purificación del corazón como condición necesaria para el conocimiento místico. Después de haber buscado a Dios en la naturaleza y en su belleza sensible, el alma, sobrepasando la imaginación pura, añade el razonamiento; se sitúa entonces en la imaginación ayudada por la razón; un nuevo esfuerzo la instala en la razón ayudada por la imaginación, después en la razón pura y, por fin, más arriba de la razón. En el más alto grado del conocimiento, el alma, que ya se ha dilatado y elevado, se pierde a sí misma y, en los pocos instantes en que semejante gracia le es concedida en esta vida, contempla en su verdad desnuda la luz de la suprema Sabiduría.

Las grandes obras místicas de Ricardo —*De praeparatione animi ad contemplationem* o *Benjamin minor*, y *De gratia contemplationis* o *Benjamin major*— ejercieron, gracias a su ferviente simbolismo, profundo influjo sobre determinadas doctrinas del siglo XIII. Se puede decir que una cadena continua une a San Anselmo con los Victorinos y San Buenaventura, cuya obra no hará otra cosa que perpetuar y renovar esta tradición, en las nuevas circunstancias en que se encontrará situado. Lo veremos con mayor claridad cuando hayan sido completamente publicadas las obras de un tercer Victorino, cuyo nombre sigue siendo para nosotros el signo de una doctrina mal conocida, pero que se adivina: Thomas Gallus (*Vercellensis*, † 1246). Sería inexacto compendiar a los teólogos de San Víctor aplicándoles simplemente el epíteto de místicos: en sus amplias y comprensivas síntesis saben reservar un lugar para cada una de las actitudes espirituales del hombre; el filósofo tiene, en ellas, su puesto, de igual modo que lo tienen el teólogo y el místico. Nada mejor para apreciar la magnitud de la victoria obtenida por la especulación filosófica que esa íntima unión y armonía entre la mística y la razón, tal como las vemos realizadas en los Victorinos. Es evidente que, a fines del siglo XII, los partidarios de una filosofía puesta al servicio de la fe ganaron la batalla a los teólogos de la estricta observancia y a los que defendían el puro método de autoridad. Sólo falta que el conocimiento de las obras científicas de Aristóteles proporcione al pensamiento medieval el material de principios y de conceptos que necesita para que puedan constituirse inmediatamente las grandes síntesis filosófico-teológicas.

BIBLIOGRAFÍA

BERNARDO DE CLARAVAL: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. CLXXXII-CLXXXV.—*Obras completas de San Bernardo*, edición preparada por el P. GREGORIO DÍEZ, O. S. B., 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953 y 1955.—E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vols., París, Gabalda, 1927 (8.° millar).—J. SCHUCK, *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung*, Wurzburgo, 1922.—P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster i. Westf., 1908.—É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, París, J. Vrin, 1934.

GUILLERMO DE SAINT THIERRY: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CLXXX.—M.-M. DAVY, *Un traité de la vie solitaire, Epistola ad Fratres de Monte Dei de Guillaume de Saint-Thierry*, 2 vols., París, J. Vrin, 1940 (texto, traducción y notas).—A. ADAM, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres*, Bourg-en-Bresse, 1923.—L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, en *Recherches de science religieuse*, t. XXII (1932), pp. 178-205, 257-279.

ISAAC STELLA: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CXCIV.—P. BLIEMETZRIEDER, *Isaac de Stella, sa spéculation théologique*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. IV (1932), pp. 134-159.

ALCHER DE CLARAVAL: El *De Spiritu et anima* se encuentra, entre los apócrifos agustinianos, en MIGNE, *P. L.*, t. XL, col. 779-832.—Sobre las psicologías de Guillermo de Saint Thierry, Isaac Stella y Alcher de Claraval, véase K. WERNER, *Der entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876, pp. 14-43.

HUGO DE SAN VÍCTOR: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, tt. CLXXV-CLXXVII.—A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 vols., París 1895.—H. OSTLER, *Die Psychologie des Hugo von St. Victor*, Münster i. Westf., 1906.—F. VERNET, *Hugues de Saint-Victor*, art. en VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, columnas 240-308.

RICARDO DE SAN VÍCTOR: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CXCVI.—J. EBNER, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor*, Münster i. Westf., 1907.—C. OTTAVIANO, *Riccardo di S. Vittore, La vita, le opere, il pensiero*, en *Memorie della R. Accademia naz. dei Lincei (sc. mor.)*, 1933, t. IV, pp. 411-541.—A. M. ÉTHIER, *Le* De Trinitate *de Richard de Saint-Victor*, París, J. Vrin, 1939.

THOMAS GALLUS (Tomás de Verceil, *Vercellensis)*: G. THÉRY, *Thomas Gallus, Aperçu biographique*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t XII (1939), pp. 141-208.

IV. ALANO DE LILA Y NICOLÁS DE AMIENS

Alano de Lila *(Doctor universalis)* es una de las grandes figuras del siglo XII. Ampliamente abierto a las influencias platónicas que procedían de Chartres, profundamente alimentado de la cultura clásica del Valle del Loira, fue a acabar sus días a la abadía de Cîteaux († 1203). Sin embargo, no pertenece a ninguno de los grupos que hemos encontrado hasta ahora. Con él penetraron nuevas influencias platónicas en el pensamiento medieval, y el mundo occidental, al que se dirige, tiene ya mucho parecido con el mundo del siglo XIII. Alano no piensa en alumnos de la escuela monástica. Sus preocupaciones van más allá. Se dirigen al gran público al que

llegan los predicadores, para uso de los cuales compone su *Ars praedicandi;* a la corrupción general de las costumbres, en la que se inspira su *De planctu naturae;* a las sectas no cristianas, sobre todo, que entonces amenazaban a la Cristiandad y contra las cuales, como un nuevo Ireneo, dirige los cuatro libros de su *De fide catholica contra haereticos.* Así, pues, con Alano de Lila llegamos al momento en que, tras varios siglos de conquistas ininterrumpidas, el Cristianismo se pondrá de nuevo a la defensiva y tendrá que asegurar, con ayuda de algún *Contra Gentes,* la solidez de sus propias posiciones.

Las sectas anticristianas en las que piensa Alano son: unas interiores a la Cristiandad —Cátaros y Valdenses— y otras propagadas por todo el mundo —Judíos y Musulmanes—. Las ataca a todas. De igual manera que los héroes de la antigüedad limpiaron generosamente la tierra de toda clase de monstruos —Hércules ahogó a Anteo y Teseo mató al Minotauro—, Alano se lanza contra las herejías. Tarea infinita, en verdad, porque se podía acabar con la Hidra de Lerna, pero las herejías nunca cesan de pulular. En primer lugar, ataca a los albigenses y a los cátaros. Excelente ocasión para instruirse etimológicamente. Según asegura Alano, cátaro se deriva de *catha,* es decir, *fluxus,* porque los cátaros se desparraman en vicios; o de *casti,* pues se tienen por castos y justos; o de *catus,* ya que —según se dice— «besan el trasero de un gato, bajo cuya figura se les aparece Lucifer». Tal cual la resume Alano, la doctrina de los cátaros se nos presenta como una supervivencia del dualismo de Manes. Hay dos principios de las cosas: el principio de la luz, que es Dios, y el principio de las tinieblas, que es Lucifer. De Dios proceden las cosas espirituales, almas y ángeles; de Lucifer derivan las cosas temporales. Como verdaderos descendientes de los gnósticos, estos herejes pretenden justificar sus principios simultáneamente por la autoridad de la Escritura y por la razón; Alano los refuta, pues, argumentando, a su vez, apoyado en una y en otra. El mundo temporal es bueno, ya que Dios hizo al mundo por bondad, y con sabiduría lo creó sometido a las vicisitudes del tiempo, a fin de conducirnos a su autor; porque todo cambio sugiere que existe un inmutable, y todo móvil insinúa que existe un supremo reposo. ¿Cómo no había de ser cambiante un mundo creado?

Omne quod est genitum, tendit ad interitum.

Por otra parte, Platón y Boecio han afirmado que Dios —tan difícil es encontrarlo como hablar de Él adecuadamente, una vez que se le ha encontrado— es verdaderamente el único principio de todo, incluso del demonio. Es también Él quien crea a las almas, y no debemos creer que éstas sean ángeles caídos y precipitados en los cuerpos en castigo de su falta. Semejante error conduce a la doctrina pitagórica de la metempsicosis, que desconoce la distinción específica entre ángeles, hombres y animales. Igual que lo temporal, lo carnal es bueno. La carne no es mala, pues, a pesar de estar viciada y enferma, no por ello deja de ser obra de

Dios: *non tamen est caro mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma, nec ideo minus est a Deo.* Consiguientemente, resulta falso sostener que la propagación de la carne constituya una propagación del mal y condenar por esta razón el matrimonio. Algunos de estos herejes dicen «que hay que purgarse a todo trance de todo cuanto se ha recibido del principio de las tinieblas, o sea, del cuerpo, y que, por consiguiente, es preciso fornicar al azar, y no importa cómo, a fin de liberarse más rápidamente de la mala naturaleza». De ahí su condenación del matrimonio, en cuanto contrario a la ley natural, que exige que todo sea común, y en cuanto justifica, además, las relaciones sexuales que, según acabamos de ver, son intrínsecamente malas. A esto responde Alano que las relaciones sexuales no son siempre pecado y que precisamente el matrimonio tiene por objeto hacer que no lo sean. Oponiéndose a la fornicación, el matrimonio no deroga la ley natural, sino que más bien la confirma, pues que excusa del pecado de incontinencia a aquellos que no pueden guardar la castidad. Se advierte qué curiosas libertades se permitían entonces con el dogma en el Occidente medieval, que imaginamos de ordinario completamente impregnado de Cristianismo. La negación de la resurrección se fundaba en la negación de la inmortalidad del alma: *quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi Christiani, imo haeretici, dicunt.* Y estos cristianos conocían la Biblia; podían citar a Salomón en apoyo de su tesis: *Unus est interitus hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio (Eclesiastés,* III, 19), o al rey David: *Spiritus hominis est vadens, et non rediens (Salmo* LXXVII, 39). No les faltaban incluso razones: si el alma de los animales es incorpórea, como la del hombre, ¿por qué no es inmortal, igual que ésta? Ahora bien, aquélla es incorpórea, porque es capaz de sentir y de imaginar; pero no se admite que sea inmortal; luego la nuestra tampoco lo es. Alano resuelve la dificultad distinguiendo en el hombre dos espíritus: un espíritu racional, incorpóreo e inmortal, y un espíritu físico o natural, capaz de sensibilidad y de imaginación, por medio del cual el alma se une al cuerpo, y que perece con él.

Los discípulos de Pedro de Vaux (Pedro Valdo) representaban una tendencia menos especulativa, pero de una fuerza más duradera, puesto que la Iglesia valdense existe todavía en nuestros días. Este «filósofo sin razón, profeta sin visión y apóstol sin misión», como le califica Alano, ponía en peligro el orden sacramental y la estructura sacerdotal de la Iglesia, y lanzaba consignas que la Reforma habría de adoptar un día: *Isti Waldenses asserunt neminem debere obedire alicui homini, sed soli Deo.* Efectivamente, los valdenses juzgaban que, más bien que el Sacramento del Orden, es la virtud lo que hace al sacerdote. Contra los judíos había que defender el dogma de la Trinidad y la divinidad del Mesías, que es Cristo. Pero aún quedaba Mahoma, *cujus monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis ejus manifeste reperitur.* Monoteístas como los cristianos, adversarios de la Trinidad como los judíos, estos sarracenos o paganos —así se les llama ordinariamente— esperan una felicidad material después de la muerte, practican la poligamia,

creen que unas simples abluciones corporales lavan los pecados y reprochan a los cristianos su culto a las imágenes. Así, desde finales del siglo XII, el Cristianismo se percata de quiénes serán sus principales adversarios en el siglo XIII y moviliza contra ellos todos los recursos de la argumentación escriturística y filosófica de que dispone. Alano de Lila hace todavía más: emprende una revisión y una especie de refundición de los métodos teológicos para abordar al enemigo con mayores posibilidades de éxito.

La empresa de Alano está dominada por el recuerdo de un gran precursor cuyo método se apropia y desarrolla. Al comienzo del tratado *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (De cómo las sustancias son buenas en cuanto son, aunque no sean bienes sustanciales), Boecio habla de sus *Hebdómadas (ex Hebdomadibus nostris)* como de una obra que hubiese escrito él, pero lo hace en términos tan oscuros que no se puede tener certeza absoluta del sentido de sus palabras. Puesto que aquel tratado, de título un poco largo, intenta explicar una de las cuestiones discutidas en las *Hebdómadas*, el Medioevo solía titularlo *De Hebdomadibus*. Por muy familiar que se hubiera hecho este título, continuaba siendo misterioso. Ahora bien, al tratar del método que piensa seguir, Boecio declara que, tal como se hace ordinariamente en matemáticas, e incluso en otras disciplinas, ha propuesto, en primer lugar, los términos y las reglas a partir de los cuales demostrará lo que sigue *(Ut igitur in mathematica fieri solet, caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam).* Debido a su ignorancia del griego, Alano de Lila dedujo la conclusión de que la palabra *hebdómadas* significaba máximas o axiomas —lo que no era sostenible—, pero también que la teología podía e incluso debía construirse deductivamente partiendo de términos previamente definidos. Era ésta una idea muy interesante, que otros autores habían de recoger después de él, aunque generalmente haya prevalecido un método distinto. Tal procedimiento es inaplicable por teólogos cuya preocupación primordial es partir de los datos de la fe y de los textos de la Escritura, pero se adaptaba singularmente a una empresa apologética como la de Alano de Lila, precisamente porque permitía llegar hasta la fe mediante una serie de razones encadenadas con rigor.

Y ésta parece haber sido la intención principal de Alano de Lila en su *De fide catholica.* Para refutar a los herejes de manera definitiva, lo importante es, según él, constituir la teología como ciencia o, si se prefiere, dotarla de un rigor igual al de otras ciencias, sometiéndola a las exigencias del método de aquéllas. Pero toda ciencia descansa sobre sus reglas como sobre sus fundamentos propios. No hablamos de la gramática, cuyas reglas son arbitrarias; mas la dialéctica, la retórica, la moral, la física, la aritmética y la música tienen sus principios —como quiera que se les llame— sobre los cuales se apoyan y en los que están como contenidas. La teología tiene los suyos, más sutiles y más oscuros que los otros, pero inmutables y necesarios, pues versan sobre lo necesario y lo inmutable,

mientras que los otros sólo se fundan en el curso habitual de la naturaleza, que es una regularidad, no una necesidad. Reunir y ordenar estos principios es el objeto del tratado de Alano de Lila titulado *Maximae theologiae* o *Regulae de sacra theologia.* La norma que dirige la ordenación de estos principios es ir del más universal a los en él contenidos; la norma que preside su elección es retener únicamente los que son conocidos de todo el mundo; la manera de encontrar el principio verdaderamente primero y universal es asegurarse de que se trata de una *communis animi conceptio,* es decir, de una proposición inmediatamente evidente, que no puede ser probada por ninguna otra y, por el contrario, puede servir para probar todas las demás.

Este principio supremo o este axioma primero es que la mónada es aquello por lo que toda cosa es una: *Monas est qua quaelibet res est una.* Ya esta fórmula advierte suficientemente que acaba de abrirse una nueva fuente para el pensamiento medieval. Efectivamente, en su *De fide catholica* (I, 30), Alano cita lo que él llama los *Aphorismi de essentia summae bonitatis,* o sea, el *Liber de Causis,* del que se sabe que tiene como fuente inmediata a Proclo y como fuente lejana a Plotino. Completa el platonismo de éstos con el *Asclepius* del Pseudo Apuleyo, que atribuye a Hermes Trismegisto, y que cita igualmente en su *De fide catholica* (III, 3), con el título de *Logostileos,* es decir, *Verbum perfectum.* Para aclarar las tesis neoplatónicas que toma de ellos, Alano recurre naturalmente a Boecio, cuyo pensamiento se movía también por cauces platónicos. La Mónada, o Unidad pura, que establece el primer principio, es Dios. A partir de esta noción, Alano se esfuerza por encontrar los diversos momentos de la realidad, tales como los distingue el pensamiento cristiano, pero sin abandonar ni un solo instante el plano de la ontología platónica. Las relaciones de superior a inferior en el orden del ser se traducen, para él, en términos de relaciones de uno a múltiple, de «idéntico» a «distinto». Lo real se divide, según tres planos estratificados, en: superceleste, que es la unidad suprema, o Dios; celeste, que es el ángel, en quien se encuentra la primera alteridad, porque es el primero creado por Dios y el primero que fue hecho mudable: esta alteridad es la primera pluralidad; y, por último, en subceleste, que es el mundo de los cuerpos donde estamos y el reino de la pluralidad, propiamente dicha. Todo lo que hay de unidad en la alteridad, y después en la pluralidad, procede de la Mónada. Consiguientemente, de ella procede todo el ser, porque únicamente es aquello que es simple e inmutable; en cuanto a lo demás, que nunca permanece en el mismo estado, no es: *Sola monas est, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; caetera autem non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt.*

Perfectamente simple, la Mónada *produce* lo múltiple, pero *engendra* la unidad. Lo que ella engendra es otro yo: el Hijo; y todavía hay otro yo que procede del Padre y del Hijo: el Espíritu Santo. El autor del *Asclepius* casi llegó a ver la verdad sobre este punto, cuando escribía: «El Dios supremo ha hecho un segundo Dios; lo ha amado como a su Hijo

único y lo ha llamado el hijo de su bendición eterna.» Lástima que no hubiera dicho *engendrado,* en lugar de *hecho;* entonces su fórmula hubiera sido perfecta. Alano encuentra una segunda fórmula, enteramente de su gusto, en otra obra, que él atribuye a Hermes Trismegisto, lo mismo que el *Asclepius,* pero que hoy está identificada como un escrito de la Edad Media. Se trata de un *Liber Hermetis,* en el que veinticuatro filósofos proponen veinticuatro definiciones diferentes de Dios. Allí ha encontrado Alano la fórmula, reproducida frecuentemente después de él: *Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem;* la interpreta del siguiente modo: si la Mónada engendra, lo engendrado no puede ser más que una Mónada, que es el Hijo, y se añade que su propio ardor se refleja sobre ella misma, porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *(Max. theol.,* VII). Popularizada por Pascal, en quien, por lo demás, recibió un sentido distinto del que tenía en Alano, la fórmula es atribuida a Hermes Trismegisto por Rabelais, en su *Tiers livre* (cap. XIII); también se encuentra en Pedro Ramus, Pedro Charron, Giordano Bruno, y en otros innumerables escritores de todos los siglos. Voltaire afirmará que procede de Timeo de Locres, pero Pascal podía haberla leído en diez obras distintas, y su verdadero origen es un modesto apócrifo medieval: el pseudohermético *Liber XXIV philosophorum.*

Una Unidad perfectamente simple es todo lo que ella es: *omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet;* no puede ser sujeto de nada, sino que es forma pura; y como Dios, que es esta forma, es causa de todo, se ha dicho con razón que todo recibe su ser de la forma: *Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur.* En tal sentido, Dios es el ser de todo lo que es, puesto que Él es su causa; pero no hay nada que sea el ser de Dios, puesto que Dios no participa de nada. La forma divina es «formalissime»; aunque es forma de todo, ella no está informada por nada. Apoyándose en estos principios, Alano desarrolla minuciosamente las reglas de lenguaje que deben observarse al hablar de Dios; seguidamente define la omnipotencia divina (a este propósito, trata la importante cuestión de si todo lo real es posible: *Reg.,* LIX), las relaciones entre los futuros contingentes y la providencia, y la clase de necesidad que de ahí resulta, la naturaleza del bien natural, del bien y del mal voluntarios; esto le lleva a los problemas del pecado, de la gracia, de Cristo y de los sacramentos. Alano termina con una serie de diez reglas acerca de la causalidad y determina el sentido en que es válida cada una de esas reglas, ya en teología, ya en filosofía, ya en ambas ciencias a la vez. La última regla (cap. CXXV) es que hay una causa, la unidad, cuya afirmación está implicada en la de otra causa: *haec causa est unitas; omnem enim proprietatem unitas comitatur.* Decir que Sócrates es hombre por la humanidad equivale a decir que Sócrates es uno con la unidad que acompaña a esta humanidad; decir que es blanco es atribuirle, además, la unidad adyacente a esta blancura, y así por lo que se refiere a las demás propiedades del sujeto, excepto quizá la individualidad, que es una con pleno derecho. Alano, pues, mantiene su estilo

axiomático desde el principio hasta el fin del tratado; éste contenía la idea de una posible forma de teología, reducida a fórmulas abstractas y que procediese por encadenamiento de proposiciones rigurosamente deducidas. Boecio y el *Liber de Causis* coincidieron en sugerirle este método, pero Aristóteles iba a inspirarle muy pronto otro método distinto, más flexible y más libre, que acabaría por imponérsele.

Por lo demás, Alano de Lila debe su gloria a dos obras de género completamente diferente: el *Anticlaudianus* y el *De planctu naturae.* Al comienzo de un poema titulado *Rufinus,* el poeta Claudio había convocado a todos los vicios para pervertir al prefecto Rufino y asegurar de ese modo su perdición; en su propio poema, Alano supone, por el contrario, que la Naturaleza desea ver nacer a un hombre perfecto, e invita a todas las ciencias y a todas las virtudes para formarlo. De aquí el título de *Anticlaudianus* (a veces *Antirufinus)* que lleva el poema, cuyos laboriosos alejandrinos no tienen apenas más poesía que los harapos clásicos con que desvergonzadamente se acicalan. Los lugares comunes de las escuelas de la época llenan la obra, sin olvidar a Nous (VI, 8), que, por orden del Creador, le prepara la idea de este espíritu humano perfecto que hay que crear.

El *De planctu naturae* debe este título a su comienzo: la Naturaleza llora los crímenes cometidos contra ella por los sodomitas. La obra está escrita en forma «chantefable», mezcla de prosa y verso, a imitación del *De consolatione philosophiae* de Boecio. Como obra literaria, es inferior a su modelo, e incluso al *De mundi universitate* de Bernado Silvestre; pero la figura alegórica de la Naturaleza, que domina todo el tratado, no carece de grandeza, y Alano ha encontrado bellas frases para hacerla hablar y describirla. Es que en esta obra hallaba expresión una de las convicciones más profundas y más extendidas de su tiempo. Tal como aparece en el *De planctu naturae,* la Naturaleza representa exactamente la inagotable fecundidad de donde brota el pulular de los seres. Es la fuente de la vida universal, y no sólo su causa, sino también su regla, su ley, su orden, su belleza y su fin. Por tanto, ninguna exaltación de las obras de la naturaleza será excesiva, excepto en el único caso de que se olvide someterla a Dios. Ciertamente, Alano ha tenido el mérito de expresar de manera sensible, mediante esta figura alegórica, lo que quizá podría ser llamado el «naturalismo cristiano» del siglo XII: un intenso sentimiento de esta poderosa realidad que es la naturaleza, concebida como la obra de Dios. Muy orgullosa de sí misma mientras describe sus obras, la Naturaleza se hace humilde tan pronto como se vuelve a su Autor: «Su operación es simple, la mía múltiple; su obra se basta, la mía se desvanece; su obra es admirable, la mía mudable...; Él hace y yo soy hecha; Él es el artífice cuya obra soy yo, yo soy la obra de este obrero; Él crea de la nada, yo mendigo la materia de mi obra; Él obra en su nombre, yo obro bajo su nombre». Por otra parte, ésta es la razón de que la ciencia de la naturaleza, que depende de Dios, deba reconocer la jurisdicción de la ciencia de Dios: «Para percatarse de que mi poder es impotencia con respecto

a la ciencia divina..., consultad la ciencia teológica, cuya fidelidad tiene mayor derecho a vuestro asentimiento que la firmeza de mis razones. Según la fe, el hombre debe su nacer a mi acción, pero debe su renacer a la autoridad de Dios». La teología y la Naturaleza piensan, a veces, de maneras diversas, pero no contrarias entre sí. Sobre todo, sus procesos se orientan en sentido inverso: la Naturaleza va de la razón a la fe, la teología va de la fe a la razón; «yo —dice la Naturaleza— sé para creer, ella cree para saber; yo, al saber, asiento; ella, al asentir, sabe». No había aquí originalidad alguna; al contrario, el valor de unas líneas como éstas deriva de que son expresiones del espíritu de una época en la que, al someter la naturaleza a la sabiduría de Dios, no se creía derogar, sino más bien exaltar su eminente dignidad. Otro tanto habría que decir de la cosmogonía que Alano resume en fórmulas literarias: a semejanza del Demiurgo del *Timeo*, la Naturaleza trabaja sin perder de vista el modelo de las Ideas divinas. Juan de Meun beberá ampliamente en el *De planctu naturae* para alimentar los desarrollos del *Roman de la Rose;* si no debemos precipitarnos sacando la conclusión de que el espíritu de las dos obras es idéntico, al menos podemos ver en ello un signo de su parentesco.

Entre las obras atribuidas a Alano de Lila se encuentra un notable tratado de teología, titulado *De arte catholicae fidei*, que la historia ha restituido a su verdadero autor, Nicolás de Amiens. En dicho tratado, las exigencias metodológicas son llevadas todavía más lejos que en las *Maximae theologiae* de Alano de Lila. Nicolás de Amiens sabe que los herejes no hacen caso a los argumentos de autoridad, y que los testimonios de la Escritura los dejan completamente indiferentes; con tales adversarios, el único recurso que queda es apelar a la razón. Por eso —dice— «he ordenado cuidadosamente razones probables en favor de nuestra fe, tales que un espíritu clarividente apenas podrá rechazarlas, a fin de que aquellos que se niegan a creer las profecías y el Evangelio se vean conducidos a esa fe, al menos por razones humanas». Por lo demás, Nicolás de Amiens no cree que estas razones sean capaces de penetrar del todo y de esclarecer por completo el contenido de la fe; pero él quiere, al menos, ordenar estas razones para creer de una manera convincente, y por eso las presenta en forma de definiciones, distinciones y proposiciones encadenadas según un orden intencional. El plan general de la obra es el mismo que ya habían seguido Escoto Erígena y Anselmo de Laón y que, a partir de Pedro Lombardo, tenderá cada vez más a hacerse tradicional, por lo menos en sus líneas generales: Dios, el mundo, la creación de los ángeles y de los hombres, el Redentor, los Sacramentos y la Resurrección. Pero, en el detalle mismo de la exposición, Nicolás de Amiens demuestra una innegable originalidad. Toda su obra se funda en definiciones, postulados y axiomas. Las definiciones fijan el sentido de los términos: causa, sustancia, materia, forma, etc.; los postulados son verdades indemostrables; los axiomas son proposiciones tales que no es posible oir su enunciado sin admitirlas. Partiendo de estos principios, Nicolás de Amiens desarrolla la

cadena de sus proposiciones y de sus demostraciones silogísticas casi como Descartes había de ordenar sus pruebas de la existencia de Dios y Espinosa su Ética. El siglo XIII no testimoniará más vivamente las exigencias de la demostración racional, pero tampoco imaginará el ideal de la ciencia sagrada como una *theologia more geometrico demonstrata.*

Nicolás no dejó de tener éxito al dar a su obra un aspecto euclidiano. Una ventaja innegable de este método es que suprime los desarrollos inútiles. Dividida en cinco libros muy cortos, la teología de Nicolás de Amiens comienza con una serie de definiciones (causa, sustancia, materia, forma, movimiento, etc.); a continuación establece tres postulados y siete axiomas, después de lo cual no le queda más que construir la serie de sus teoremas siguiendo las reglas ordinarias de la geometría: *Quidquid est causa causae est causa causati; Nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit; Neque subjecta materia sine forma, neque forma sine subjecta materia actu esse potest.* Estos tres primeros teoremas conducen al siguiente, que puede dar una idea de esta clase de demostración: «*Compositionem formae ad materiam esse causam substantiae.* Efectivamente, la sustancia está hecha de materia y de forma. Por consiguiente, la materia y la forma son causas de la composición de la sustancia, en virtud del primer postulado *(sc. cujuslibet compositionis causam componentem esse).* De igual manera, ni la forma puede existir en acto sin entrar en composición con la materia, ni la materia sin entrar en composición con la forma, según se ha probado ya *(sc.* 4.º Teorema). Así, pues, la materia y la forma deben la existencia actual a su composición; por tanto, su composición es causa de su existencia. Pero su existencia es causa de la sustancia; consiguientemente, por virtud del primer teorema, la composición de forma y de materia es causa de la sustancia, puesto que *quidquid est causa causae est causa causati*».

Aunque este método geométrico apenas había de tener porvenir en teología, las preocupaciones que lo habían sugerido debían sobrevivirle. Exponer la doctrina católica como cristiano que se dirige a cristianos es una cosa; hacer que la acepten los que no profesan la fe cristiana es otra muy distinta. Nicolás de Amiens sabía esto muy bien. Los musulmanes atacan a los cristianos con las armas, pero —observa melancólicamente— yo no puedo responderles por la fuerza. En otro tiempo, los judíos y los paganos fueron convertidos por los milagros; pero —comprueba modestamente— yo no he recibido la gracia de hacer milagros. Queda, pues, la autoridad de la Escritura; mas ¿de qué sirve contra los infieles que la rechazan y contra los herejes que la pervierten? Así, pues, lo que se precisa es una técnica racional universalmente válida, para convencer a los enemigos de la fe, sean los que sean. En efecto, es un *Ars* de la fe católica, es decir, una técnica de justificación racional de la verdad cristiana —*Ars* tan completa como lo permite la naturaleza misma de la fe—, lo que Nicolás de Amiens dedica al Papa Clemente III, igual que Rogerio Bacon dedicará su *Opus majus* al Papa Clemente IV. Esta ambición de consti-

tuir un *Arte* de la demostración cristiana, valedero para todos los hombres y, por lo mismo, capaz de extender la Iglesia hasta los confines del mundo, sin esperarlo todo exclusivamente de la fe ni apoyarse en la fuerza, inspirará a Raimundo Lulio su *Ars magna*, que el modesto escrito de Nicolás de Amiens —en esto reside su mayor mérito— prefigura.

BIBLIOGRAFÍA

ALANO DE LILA: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CCX.—M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang den Anschauungen des 12 Jahrhunderts dargestellt*, Münster i. Westf., 1896.—J. HUIZINGA, *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, en *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Hollande*, t. 74, serie B, n.° 6; Amsterdam, 1932.

NICOLÁS DE AMIENS: El *Ars catholicae fidei* se encuentra, bajo el título *De arte seu articulis catholicae fidei*, entre las obras de Alano de Lila, en MIGNE, *P. L.*, t. CCX col. 595-618.

V. EL UNIVERSO DEL SIGLO XII

Como ya hemos indicado, la Edad Media heredó de la antigüedad clásica la idea de un determinado tipo de obra científica que resume y clasifica el conjunto de los conocimientos humanos en una época dada. Es lo que hoy se llama una enciclopedia. Las *Antigüedades* de Varrón (116-26 a. J. C.), que constaban de 41 libros —25 trataban de las cosas humanas y 16 de las cosas divinas—, se han perdido; pero San Agustín los conoció y utilizó mucho, y ello le llevó a formular, en su *De doctrina christiana*, el deseo de que se hiciese, para uso de los cristianos, un compendio de todos los conocimientos necesarios para la comprensión de la Sagrada Escritura. La Edad Media no se cansó de dar acogida favorable a tal deseo. A lo largo de todos los siglos hubo compiladores que compusieran o rehicieran estas sumas de todos los conocimientos humanos. Los *Orígenes* o *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla († 636) inauguran la serie y constituyen el prototipo acabado de estas sumas. A continuación viene Beda el Venerable (674-735) con su *De rerum natura*. En el siglo IX, Rhabano Mauro († 856) compone su *De rerum naturis*. En el XII aparecen varias obras del mismo tipo, y su lectura nos autoriza a imaginar con bastante exactitud la idea que entonces se tenía del universo y de su estructura. Cada una de dichas obras ofrece caracteres peculiares; pero, aun en aquello que las distingue, apenas hacen otra cosa que acentuar algún elemento común a todas. Por eso no carece de interés el examinar este panorama del mundo, visto desde el siglo XII, tal como se le descubre, por ejemplo, en el *De imagine mundi*, obra atribuida a la enigmática personalidad de la primera mitad del siglo XII que se conoce con el nombre de Honorius Augustodunensis (Honorio de Autun).

¿Qué es el mundo? *Mundus dicitur quasi undique motus*: la palabra *mundus*, o mundo, significa «en movimiento por todas partes», porque se

encuentra en movimiento perpetuo. Es una bola cuyo interior está dividido como el de un huevo; la gota de grasa que hay en el centro de la yema es la Tierra; la yema es la región del aire cargada de vapores; la clara es el éter, y la cáscara del mundo es el cielo. El origen del mundo es su creación por Dios. Primeramente, el mundo es concebido en el pensamiento divino antes del comienzo de los siglos: tal concepción engendra al arquetipo del mundo. Después, el mundo sensible es creado en la materia, a imagen de su arquetipo. En tercer término, recibe sus especies y sus formas mediante la obra de los seis días. En cuarto lugar, tiene duración temporal, y cada ser se reproduce engendrando otros seres de la misma especie; así debe continuar hasta el quinto y último acto de su historia, cuando, al fin de los tiempos, el mundo sea renovado por Dios en una transformación final.

El mundo, tal como es actualmente, está hecho de cuatro elementos. Elemento significa a la vez *hyle* (materia) y *ligamento*. Efectivamente, la tierra, el agua, el aire y el fuego son la materia de que todo ha sido hecho, y se ligan entre sí en el curso de una incesante revolución circular. El fuego se transforma en aire, el aire en agua, el agua en tierra, y después, a su vez, la tierra en agua, el agua en aire y el aire en fuego. En efecto, cada elemento posee dos cualidades: una de ellas le es común con otro elemento, y se puede decir que, gracias a estos elementos comunes, se dan la mano. Fría y seca, la tierra está ligada al agua por medio del frío; fría y húmeda, el agua se une al aire por la humedad; el aire, que es húmedo y cálido, se asocia al fuego en virtud del calor, y, por fin, el fuego, que es cálido y seco, se une a la tierra mediante la sequedad. La tierra, el más pesado de los elementos, ocupa la parte baja del mundo; el fuego, que es el más ligero, ocupa el lugar más elevado; el agua se sitúa cerca de la tierra, y el aire más cerca del fuego. La tierra soporta a lo que camina, como el hombre y las bestias, el agua, a lo que nada, como los peces; el aire, a lo que vuela, como los pájaros; el fuego, a lo que brilla, como el sol y las estrellas.

Hay que empezar por la tierra, puesto que ocupa el centro. Tiene forma redonda. Si se la mirase desde lo alto, se verían las montañas y los valles como rugosidades menores que las que se aprecian en una pelota sostenida en la mano. La tierra tiene 180.000 estadios, es decir, unas 22.500 millas (en estadios y millas terrestres romanas: alrededor de 33.750 kilómetros). Situada exactamente en el centro del mundo, no descansa en nada, salvo en el poder de Dios. Por lo demás, leemos en la Escritura: *No me temáis* —dice el Señor— *a Mí, que he suspendido la tierra en la nada, pues está fundada en su estabilidad* (*Salmo* CIII, 5). En otras palabras: como cualquier elemento, la tierra ocupa el lugar conveniente a su cualidad distintiva. El Océano la rodea como un cinturón. En el interior está recorrida por conductos de agua que moderan su sequedad natural: por eso se encuentra agua en todas partes donde se cava.

La superficie de la tierra está distribuida en cinco zonas o círculos. Las dos zonas extremas son inhabitables a causa del frío, porque el sol nunca

se acerca a ellas; la zona media es inhabitable a causa del calor, pues el sol nunca se aleja de ella; las dos zonas medias son habitables, porque están templadas por el calor y el frío de las zonas vecinas. Estas zonas se llaman: círculos septentrional, solsticial, equinoccial, brumal y austral. El círculo solsticial *(solstitialis)* es el único —que sepamos— habitado por el hombre. Constituye, pues, la zona habitable, que se encuentra dividida en tres partes por el mar Mediterráneo; esas partes se llaman: Europa, Asia y África.

Asia recibe su nombre del de una reina. Es la primera región situada al Este del Paraíso Terrenal. Dicho Paraíso es un lugar de delicias, pero inaccesible a los hombres, por estar rodeado de un muro de oro que llega hasta el cielo. Allí se encuentra el Árbol de la Vida, cuyo fruto haría inmortal y sustraería del envejecimiento a quien pudiera comerlo. También hay una fuente que se divide en cuatro ríos; después de desaparecer bajo el suelo del Paraíso Terrenal, esos ríos reaparecen más lejos, en otras comarcas: son el Ganges, el Nilo, el Tigris y el Éufrates. Saliendo del Paraíso Terrenal, se encuentran muchas regiones desiertas e inexplorables, por lo demás, a causa de las serpientes y fieras que las infestan. Viene luego la India, llamada así por el río Indo, que nace al norte del Cáucaso y, después de dirigir su curso hacia el mediodía, desemboca en el Mar Rojo. Como este río separa a la India del Occidente, se le llama también Océano Índico. En él hay islas, como la de Ceilán, que tienen diez ciudades, y cuyo clima registra dos veranos y dos inviernos cada año. En ellas la vegetación es perenne. También se encuentra allí la isla de Japón, tierra abundante en oro y en plata, con montañas de oro a las que no se puede llegar, por sus dragones y sus animales fabulosos. En la India está el monte Caspia (Cáucaso), de donde recibe su nombre el mar Caspio. Entre los dos se encuentran Gog y Magog, poblaciones feroces, encerradas allí, según se dice, por Alejandro Magno. Son pueblos caníbales. La India tiene 44 regiones y muchos pueblos. En las montañas están los pigmeos, de dos codos de altura, que guerrean con las grullas, se reproducen a los tres años y envejecen a los ocho. En sus tierras crece la pimienta, que es, naturalmente, blanca; pero como hay que provocar incendios para cazar las serpientes, se vuelve negra. ¡Cuántos pueblos curiosos hay en este país! Los Macrobianos, de doce codos de estatura, luchan contra los animales fabulosos, que tienen cuerpo de león y alas de águila. También están los Brahmanes, que se arrojan al fuego por amor de la otra vida; otros matan a sus padres ancianos, los cuecen para comérselos y consideran impío a quien se niega a practicar este rito; otros comen peces completamente crudos y beben agua del mar. La India es, por otra parte, el país de los monstruos humanos y de toda clase. Entre los humanos, citaremos a los Sciópodos, que con un solo pie corren más veloces que el viento y con ese mismo pie se protegen la cabeza contra el calor del sol; hombres sin cabeza, con los ojos en los hombros y la nariz y la boca en el pecho; hay también otros, cerca de la fuente del Ganges, que viven exclusivamente del perfume de determinada fruta: cuando viajan, llevan consigo esa fruta, por-

que un mal olor basta para hacerles morir. Omitimos —no sin pena— los animales monstruosos que viven en este país: serpientes de 300 pies de largo, gusanos de seis pies y armados de tenazas; pero mencionaremos la piedra imán, que atrae al hierro y sólo puede quebrarse con sangre de macho cabrío. La descripción del resto de Asia (Mesopotamia, Siria, Palestina, Egipto, Cáucaso y Asia Menor) es menos fértil en maravillas, pero está llevada con el mismo espíritu. «Cruzada Asia —dice Honorio—, pasemos a Europa.»

Europa se llama así por el nombre del rey Europo y de la reina Europa, hija de Agenor. Nuestro geógrafo describe brevemente Escitia, Germania del Norte y Germania del Sur, Grecia, Italia, Francia (que recibe su nombre del rey Francus, venido de Troya con Eneas), España y Gran Bretaña. Pasando después a África (nombre derivado de Apher, uno de los descendientes de Abraham), conocemos primeramente África del Norte (Libia, Cirenaica y Mauritania), después Etiopía —país de la reina de Saba— y las numerosas islas del Mediterráneo, incluso Sicilia (donde en otro tiempo vivieron los Cíclopes), Cerdeña, Córcega y la gran isla, más extensa que África o Europa, de la que Platón cuenta que fue absorbida por el mar. No olvidemos, en fin, esa isla del Océano que se llama Isla Perdida, porque aventaja con mucho a todas las demás tierras por la apacibilidad del clima y su fertilidad en productos de todas clases. Desgraciadamente, se desconoce su situación. En otro tiempo fue descubierta al azar, y se dice que San Brandán fue allí; pero después se la ha buscado, sin encontrarla. Por eso la llaman Perdida.

Se ha hecho clásico considerar como una de las causas del desarrollo del espíritu humano en los tiempos modernos el descubrimiento de América las exploraciones de tantos viajeros y sus descripciones de maneras de vivir que resultan sorprendentes a los europeos. Podemos preguntarnos, por el contrario, si la tierra no se ha encogido y si no ha perdido parte de su misterio desde que ha dejado de ser una estrecha faja de tierra rodeada por todas partes de maravillas. Por lo demás, en el siglo XII, era aún más misteriosa en su profundidad. Como la tierra estaba en medio del aire, el infierno estaba en medio de la tierra. Se le concebía como un estrecho gollete que se ensanchaba en su base. Lugar de fuego y azufre, lago de muerte, o tierra de muerte, escondía en su fondo el Erebo, lleno de dragones y gusanos de fuego; el Aqueronte, la Estigia, el Flegetón y otros lugares abrasados donde habitaban los espíritus impuros. Un poco asustado de su propia descripción, nuestro enciclopedista añade: «Hemos visitado las regiones ardientes del infierno; vamos a refrescarnos en el agua.»

Los conocimientos relativos al agua son muy sencillos. *Aqua* viene de *aequalitas;* se le llama también *aequor*, porque es plana. Este elemento penetra la tierra y la envuelve por todas partes, llamándosele entonces Océano. Las mareas del Océano siguen a la luna, que, aproximándose al mar o alejándose de él, lo atrae o rechaza con mayor o menor fuerza. Las mareas más débiles son las del solsticio, por la lejanía de la luna en esa época. Añadamos a esto algunas nociones sobre los torbellinos, las tempestades, las distintas clases de aguas (dulces, saladas, calientes, frías, muertas), y tendremos una hidrografía tal como se la concebía entonces.

Sobre los animales que viven en el agua, nuestra enciclopedia dice únicamente esto: «Los peces y los pájaros viven en el agua porque, como se puede leer (en la Biblia), han sido hechos de ella. Si los pájaros vuelan por los aires y viven en la tierra, es porque el aire es húmedo como el agua, y la tierra está mezclada con el agua; y si algunos animales, creados de la tierra, pueden permanecer en el agua —los cocodrilos y los hipopótamos, por ejemplo—, es porque el agua está muy mezclada con la tierra. Después de esto, el libro saca la siguiente conclusión: «Salgamos del fondo de las aguas y dejemos flotar en el aire la pluma con que escribimos.»

El aire es todo aquello que se asemeja al vacío, entre la tierra y la luna. Lo respiramos para vivir; puesto que es húmedo, los pájaros vuelan en él, de igual modo que los peces nadan en las aguas; pero también es el lugar donde habitan los demonios. Allí esperan, entre tormentos, el día del juicio final; y con aire se forman cuerpos para aparecerse a los hombres. Los vientos no son sino aire en movimiento. Así, pues, la ciencia del aire entraña, en primer lugar, la descripción de los cuatro vientos cardinales. Como el viento arrastra consigo a las aguas, forma las nubes *(nubes* significa *nimborum naves);* cuando los vientos salen de las nubes con estrépito, se oye un ruido, que es el trueno; cuando hacen que las nubes choquen, esas colisiones hacen brotar un fuego terrible, que es el rayo. Este fuego penetra todo lo que toca, porque tiene mayor sutilidad que el fuego de la tierra y es empujado poderosamente por los vientos. El arco iris, de cuatro colores, se produce cuando los rayos del sol tropiezan con una nube hueca y se reflejan hacia el sol. Algunas ideas sobre la lluvia, el granizo, la nieve, el rocío, la niebla y las estrellas fugaces completan la descripción del aire. Efectivamente, las estrellas fugaces no son verdaderas estrellas, sino chispas empujadas por los vientos desde el éter hacia el aire, donde la humedad las apaga rápidamente.

De esta manera llegamos al fuego, cuyo nombre *(ignis)* significa *non gignis:* no engendras, y que es más sutil que el aire, de igual modo que el aire es más sutil que el agua. Su pureza es perfecta; de él se forman cuerpos los ángeles cuando se aparecen a los hombres. La ciencia del fuego comprende la descripción de los siete planetas, cada uno de los cuales recorre una órbita particular. Los planetas se mueven de oriente a occidente, empujados por la inmensa velocidad del firmamento. Se les llama astros errantes, porque los planetas tienden naturalmente a ir en sentido inverso a este movimiento de rotación. De la misma manera que una mosca, movida por la rueda de un molino, parecería dotada del movimiento propio, pero opuesto al de la rotación de la rueda. Tras una breve descripción de los siete planetas por su orden (Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno), y después de la del Zodíaco, cuyo camino siguen, vienen algunas observaciones sobre la música de las esferas. La revolución de las siete esferas produce el efecto de una dulce armonía, pero no la oímos porque no se produce en el aire, único medio en el que percibimos los sonidos. Se dice que nuestros intervalos musicales se derivan de los de las esferas celestes. Las siete notas de la escala proceden de ahí. Hay un tono

de la Tierra a la Luna; un semitono de la Luna a Mercurio; un semitono de Mercurio a Venus; tres semitonos de Venus al Sol; del Sol a Marte, un tono; un semitono de Marte a Júpiter; de Júpiter a Saturno, un semitono, y de Saturno hasta el círculo del Zodíaco, tres semitonos. Así como el mundo se compone de siete tonos, y nuestra música de siete notas, igualmente nosotros estamos compuestos de siete ingredientes: los cuatro elementos de nuestro cuerpo y las tres facultades de nuestra alma, que atempera naturalmente el arte musical. Por eso se dice que el hombre es un microcosmos (un pequeño mundo), pues forma una consonancia parecida a la de la música celestial. Entre la tierra y el firmamento hay una distancia de 109.375 millas, o sea unos 164.000 kilómetros. Después de haber atravesado así el fuego por medio de los planetas, al sabio no le queda más que explorar el cielo, cuya parte superior es el firmamento. De forma esférica, de naturaleza acuosa, pero hecho de un cristal sólido análogo al hielo, el firmamento tiene dos polos: el polo boreal, siempre visible, y el polo austral, al que nunca vemos, porque nos lo oculta la convexidad de la tierra. El cielo gira sobre sus dos polos, como una rueda sobre su eje; con el cielo giran las estrellas. Una estrella, *stella,* equivale a decir una luna parada: *stans luna,* porque las estrellas están fijas en el firmamento. Un grupo de estrellas forma una constelación. Solamente Dios conoce la distribución de las estrellas, sus nombres, sus virtudes, sus lugares, sus tiempos y sus órbitas; los sabios les pusieron nombres de animales o de hombres para reconocerlas con mayor facilidad. Una descripción de las constelaciones cierra esta cosmografía del mundo visible; pero el mundo real no se acaba ahí, porque más arriba del firmamento están suspendidos esos vapores, a los que se llama cielo de las aguas; por encima de este cielo acuoso se encuentra el cielo de los espíritus, desconocido para los hombres, donde los ángeles están dispuestos en nueve órdenes, y que contiene el paraíso de los paraísos, morada de las almas bienaventuradas. De este cielo es del que dice la Escritura que fue creado al principio con la tierra. Finalmente, encima de éste, y dominándolo desde muy lejos, se encuentra el Cielo de los Cielos, donde habita el Rey de los ángeles.

Así como el mundo se extiende en el espacio, dura en el tiempo; debemos, pues, considerarlo en este nuevo aspecto. De todos los modos de duración, el más noble es el *aevum:* una duración que existe antes del mundo con el mundo y después del mundo; pertenece exclusivamente a Dios, que no ha sido ni será, sino que es siempre. De acuerdo con la tradición dionisiana de Chartres, nuestra enciclopedia coloca por debajo del *aevum* a los tiempos eternos, modo de duración propia de las Ideas *(archetypum mundum)* y de los ángeles. En pocas palabras: de todo lo que comenzó a ser antes del mundo, es con el mundo y seguirá siendo después de él; pero esta reminiscencia chartriana debe ser eliminada si se quiere retener únicamente la concepción del universo común en esa época. Identificadas con Dios, las Ideas pasan ordinariamente por ser eternas en el mismo sentido que Él. Sea de ello lo que fuere, el tiempo mismo no es más que una sombra de la eternidad; comenzó con el mundo y acabará con él, semejante a

un cable tendido de oriente a occidente, que cada día se enrolla sobre sí mismo, hasta que haya terminado de enrollarse. Los siglos siguen el curso del tiempo; todo lo que hay en este mundo fluye en el tiempo; la duración de la vida humana está medida por el tiempo. Así, pues, una enciclopedia medieval implica, de ordinario, una descripción de las divisiones del tiempo admitidas entonces: instantes, segundos, minutos, horas, días (incluyendo las variaciones de duración de los días y de las noches, y los eclipses de sol y de luna), semanas, meses (con sus nombres en diferentes lenguas), las cuatro estaciones, los años (terrestre, lunar, solar, etc.), los siglos, los ciclos y el cómputo eclesiástico.

Para acabar la obra sólo falta resumir la historia de lo que ha sucedido en el tiempo desde los orígenes del mundo. Para ordenar esta vasta materia, se la divide en edades *(aetates)*. Primera edad, desde la caída de los ángeles hasta el fin del diluvio; segunda edad, desde el fin del diluvio hasta Abraham; tercera edad, desde Abraham hasta David, Codro, la caída de Troya y Evandro; cuarta edad, desde David hasta la cautividad de Babilonia, Alejandro Magno y Tarquino; quinta edad, desde la cautividad de Babilonia hasta Jesucristo y Octavio: hasta entonces, el mundo había durado cuatro mil setecientos cincuenta y tres años, según el texto hebreo, o cinco mil doscientos veintiocho, según los Setenta; sexta edad, desde Jesucristo y César Augusto hasta el presente. El contenido de estas edades sucesivas es una cronología sumaria de los principales acontecimientos de la historia de los pueblos más célebres: hebreo, egipcio, asirio, griego y romano; los emperadores y reyes de la Edad Media occidental son colocados naturalmente después de los emperadores romanos, como si, hasta Federico I, se hubiera continuado la misma historia sin interrupción.

Este hecho merece que nos detengamos en él, porque nos proporciona informes exactos acerca del puesto que los hombres medievales se atribuían en la historia universal. Para nosotros, la Edad Media se opone a la antigüedad, redescubierta por el Renacimiento; para ellos, su propio tiempo era una continuación de la antigüedad, sin que, históricamente hablando, nada los separase de ella. En ningún terreno les parecía más evidente esa continuidad de las dos edades que en el ámbito de la cultura intelectual, en el que hoy es corriente oponerlas del modo más radical. El mito histórico de la *translatio studii* —de él hemos dicho que fue aceptado casi universalmente en la Edad Media— atestigua ese estado de espíritu.

Enciclopedias como las de Honorio de Autun y Guillermo de Conches resultan interesantes en cuanto expresan la imagen del mundo visto por su autor y por la mayoría de los hombres cultos de su tiempo. Para apreciar correctamente su valor representativo es preciso, sin embargo, recordar que eran obras de divulgación, como toda enciclopedia. Cometeríamos un grave error si buscáramos en ellas —así se ha hecho— la imagen de la ciencia de su tiempo. En el *De imagine mundi* no se encuentra nada comparable a las doctrinas de Thierry de Chartres, de Gilberto de la Porrée, de Abelardo o de San Bernardo, doctrinas que fueron obra de los espíritus verdaderamente creadores del siglo XII. Igualmente, en el siglo XIII, la ex-

presión fiel del saber de esta época se encuentra en las obras de Alberto Magno, Rogerio Bacon, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, pero no en el *Espejo Universal* de Vicente de Beauvais. Por consiguiente, si tales escritos son utilizables, lo son precisamente en cuanto «espejos» de los conocimientos medios del tiempo que los vio nacer, y en este sentido nada podría sustituirlos.

Para sacar de ellos todo el fruto que entrañan, no bastaría, por lo demás, catalogar los conocimientos, exactos o no, que dichos escritos contienen; es preciso, además, observar determinados modos de razonamiento, que parecen extraños en nuestros días, pero que fueron ampliamente utilizados en la Edad Media. Sin duda se ha advertido el curioso empleo que nuestro autor hace de la etimología de las palabras. Pero entonces era un método explicativo universalmente aceptado. Se admitía que, pues los nombres han sido dados a las cosas para expresar la naturaleza de éstas, era posible conocer las naturalezas de las cosas encontrando el sentido primitivo de sus nombres. Según se ha visto al seguir el texto de Honorio de Autun, estas etimologías eran generalmente fantásticas, hasta el punto de que, a veces, no pasaban de ser juegos de palabras. Algunas eran tan buenas en su género que se han hecho clásicas: Shakespeare se divertirá aún con la etimología *mulier = mollis aer*, y, en el siglo XIX, José de Maistre meditará sobre esta obra maestra del género etimológico: *cadaver = caro data vermibus*. Así, pues, la Edad Media no es la única que representa esta tendencia, pero ninguna época se ha dejado dominar tan completamente por la etimología en zoología, en física, en metafísica, en moral y hasta en teología. Parece que nadie protestó entonces de este método y fueron muy pocos los que se abstuvieron de recurrir a él.

A la explicación etimológica se une, con frecuencia, la interpretación simbólica, que consiste en tratar las *cosas* mismas como *signos* y en desentrañar sus significaciones. Cada cosa tiene generalmente varios significados. Un mineral, una planta, un animal, un personaje histórico, pueden, simultáneamente, recordar un suceso pasado, presagiar un acontecimiento futuro, significar una o varias verdades morales y, por encima de éstas, una o varias verdades religiosas. El sentido simbólico de los seres era entonces de tal importancia que, a veces, se olvidaba verificar la existencia misma de aquello que lo simbolizaba. Un animal fabuloso —el fénix, por ejemplo— constituía un símbolo tan precioso de la resurrección de Cristo, que nadie pensaba en preguntar si existía el fénix. A partir del siglo XII se producen excepciones. Honorio de Autun queda notablemente libre de esta falta, pero la costumbre más generalizada en esta época era ceder al simbolismo. Digamos más bien que, por regla general, los autores de tratados de mineralogía, petrografía, botánica y zoología no perseguían, al hablar de tales materias, otro fin que la edificación moral y religiosa de sus lectores. En el Prefacio de su tratado *De la naturaleza de las cosas y las alabanzas de la sabiduría divina*, Alejandro Neckham (1157-1217) advierte a sus lectores que escribe para levantar sus espíritus hacia el Autor de todas las cosas,

pensando en Cristo y no en Aristóteles. Los resultados de semejante método son desastrosos. Se le puede dispensar que sea un poco vago al hablar de animales que nunca había visto: *Crocodillus est serpens aquaticus, bubalis infestus, magnae quantitatis.* Le perdonamos, incluso, que describa al fénix como lo hacen Ovidio y Claudiano; pero ¿era necesario citar el Código de Justiniano para hablar de un ave tan conocida como el gallo? Es cierto que Alejandro tiene una idea muy curiosa del gallo, pues asegura que éste, al envejecer, pone huevos a veces, y que de estos huevos, incubados por el sapo, nace el basilisco. Según nuestro autor, el hombre se define: un árbol al revés, y esto —asegura él— por la misma etimología del nombre griego: *Anthropos interpretatur arbor inversa.* Por otra parte, es una realidad que los cabellos de un hombre son sus raíces; anda, pues, con las raíces al aire. La piedad de Alejandro se indigna, naturalmente, por la vana curiosidad que reina en las escuelas de París. *O tempora, o mores, o studia, o inquisitiones!* Cuatro páginas de ejemplos de las vanidades dialécticas en que se complacían los maestros parisienses no bastan para desahogar su bilis. Demuestran, por ejemplo, que, supuestos dos ejércitos, uno de negros con un solo blanco, y otro de blancos con un solo negro, los dos ejércitos son semejantes. Añadamos, en descargo de los maestros de París, que Alejandro les reprocha proposiciones menos frívolas, como la siguiente: se ignora todo lo que se sabe, puesto que, por muy numerosas que sean las causas que se conocen de un hecho, todavía son más numerosas las causas que se desconocen. Pascal suscribiría semejante proposición. Por lo demás, Alejandro admite que, en la época en que él escribía, tales despropósitos estaban pasados de moda. A principios del siglo XIII, París es, sin discusión, el centro de las artes liberales y de la teología, así como Italia es el centro del Derecho civil. *Civilis juris peritiam vindicat sibi Italia, sed coelestis scriptura et liberales artes civitatem parisiensem caeteris praeferendam esse convincunt.* Por lo que respecta a Oxford, la sabiduría ha florecido allí, pero una profecía de Merlín anuncia que vendrá un día en que esa sabiduría emigrará a Irlanda: *Juxta vaticinium Merlini, viguit ad Vada Boum sapientia tempore suo ad Hiberniae partes transitura.* Merlín tiene tiempo por delante.

A las interpretaciones etimológicas y simbólicas hemos de añadir el razonamiento por analogía, que consistía en explicar un ser o un hecho por su correspondencia con otros seres u otros hechos. Método legítimo éste y utilizado por todas las ciencias, pero que los hombres de la Edad Media emplearon más como poetas que como sabios. La descripción del hombre como un universo en pequeño, es decir, como un microcosmos análogo al macrocosmos, es el ejemplo clásico de este modo de razonamiento. Así concebido, el hombre es un universo a escala reducida: su carne es la tierra, su sangre es el agua, su aliento es el aire, su calor vital es el fuego, su cabeza es redonda como la esfera celeste; en ella brillan dos ojos, como el sol y la luna; siete aberturas en su rostro corresponden a los siete tonos de la armonía de las esferas; su pecho contiene el aliento y recibe todos los humores del cuerpo, de igual modo que el mar recibe todos los ríos

y así se continúa indefinidamente, como atestigua el *Elucidarium* atribuido a Honorio de Autun. Cuando estos diversos modos de razonamiento concurren para explicar un mismo hecho, se obtiene el tipo de inteligibilidad más satisfactorio para un espíritu medio de este siglo XII, que estuvo constantemente repartido entre la imaginación de sus aristas y la razón raciocinante de sus dialécticos.

BIBLIOGRAFÍA

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS: *Obras* en MIGNE, *P. L.*, t. CLXXII.—El *De philosophia mundi*, impreso en este volumen, col. 39-102, bajo el nombre de Honorio, pertenece a Guillermo de Conches. El *De imagine mundi* se encuentra *ibid.*, col. 115-188.—Sobre la *Clavis physicae* de Honorio, todavía inédita (hecha con extractos del *De divisione naturae* de Juan Escoto Erígena), véase J. A. ENDRES, *Honorius Augustodunensis. Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens im XII Jahrhundert*, Kempten y Munich, 1906.—E. AMANN, *Honorius Augustodunensis*, art. en VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 139-158 (excelente).

ALEJANDRO NECKHAM: *De naturis rerum et De laudibus divinae sapientiae*, ed. por M. Th. Wright *(Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, t. XXXIV), Londres, 1863.—Si se quiere tener una idea de las enciclopedias populares de la Edad Media, cuyo carácter no cambió en el siglo XIII, consúltese el libro, muy bien hecho, de CH.-V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, París, Hachette, 1911.

VI. SACERDOCIO Y REALEZA

Ocho siglos después de San Agustín y Paulo Orosio, se consideraría necesario volver sobre la historia de las dos Ciudades místicas, a la luz de los profundos cambios que se habían producido en aquel intervalo. En eso consistió la obra de Otón de Freising, que nació entre 1111 y 1115, ingresó hacia 1133 en la Orden del Císter, en el monasterio de Morimond, y en dicho monasterio murió el 22 de septiembre de 1158. Él mismo nos dice, en el Prólogo al libro VIII (cfr. III, Prólog., y VII, Prólog.), que había puesto a su obra el título de *Las dos ciudades (De duabus civitatibus)*, y prosiguió su historia hasta 1146, sabiendo que la historia continuaría después de él, porque, según se lee en su carta-prefacio a su amigo Reinaldo, canciller de Federico Barbarroja, el fin de las dos Ciudades coincidiría con la resurrección de los muertos, y sólo entonces sería destruido el Imperio romano, pero no antes.

La ambigüedad que gravitaba sobre la noción agustiniana de las dos ciudades se mantiene en la obra de Otón. Primero, éste las describe correctamente como dos ciudades místicas, una temporal y otra eterna; una de la tierra, terrena; la otra del cielo, celestial; una del demonio, otra de Cristo; en resumen, son aquellas ciudades que los autores eclesiásticos han llamado Babilonia y Jerusalén. Sin embargo, en el segundo parágrafo del Prólogo al Libro I, Otón identifica a la Ciudad terrena con el Imperio o, más exactamente, con los imperios que se han sucedido desde el comienzo

del mundo. Recogiendo el tema fundamental de Orosio, Otón organiza la historia en función de esa sucesión providencial de los *regna,* en la que vemos —ateniéndonos a las edades más recientes— cómo la autoridad pasa de Roma a los griegos (imperio de Oriente), de éstos a los francos, de los francos a los lombardos y de los lombardos a los germanos. Por lo demás, nuestro cisterciense no ve en esta historia otra cosa que una larga y continua decadencia. El Imperio se hizo senil y decrépito con la edad; como un guijarro al que las aguas han hecho rodar durante mucho tiempo, se ha cubierto de manchas y defectos. Su miseria es expresión de la miseria del mundo mismo, y la disolución progresiva de Roma prefigura la del universo, que tampoco puede durar mucho. Vemos al mundo ya a punto de sucumbir y, «por así decirlo, exhalando el último suspiro de la extrema vejez» (V, Prólog.). Eso mismo es cierto, por otra parte, acerca de la Sabiduría. Al examinar su historia, se comprueba que el saber ha sido trasladado de Egipto a los griegos, después a los romanos y, finalmente, a los galos y a los españoles: «Por donde se ve que todo poder y todo saber han comenzado en Oriente, pero vienen a terminar en Occidente, manifestando así la caducidad y la decadencia de todo lo humano.» Los nombres de los sabios que, al parecer, impresionaron más a Otón son los de Berengario de Tours, Manegold de Lautenbach y Anselmo de Laón.

Otón se inspiró ampliamente en Agustín y Orosio, pero se encontró ante un estado de cosas muy diferentes del que sus predecesores habían conocido, lo cual le obligó a modificar un poco sus perspectivas. El Sacro Imperio Romano Germánico, al que él mismo pertenecía, se presentaba, desde los tiempos de Carlomagno, como una especie de cuerpo terrestre de la Ciudad de Dios. De hecho, por una ilusión óptica fácilmente comprensible, Otón sitúa la fecha de este cambio en la conversión de Constantino. A partir de aquel momento, «puesto que no solamente todos los pueblos, sino también los emperadores, excepto algunos, han sido católicos y han estado sometidos a la ortodoxia, me parece que he compuesto una historia, no de las dos Ciudades, sino virtualmente de una sola, a la que llamo Iglesia. Porque, si bien los elegidos y los réprobos se encuentran en una misma morada, ya no puedo decir que estas Ciudades sean dos, como he hecho anteriormente; debo decir que propiamente no forman más que una sola ciudad, aunque esté mezclada, como el grano lo está con la paja» (V, Prólog.). Este cambio de perspectiva tiene importancia capital; lo volveremos a encontrar más adelante. Después de haber señalado que la Iglesia crece en proporción con la decadencia del Imperio, Otón añade que, desde los tiempos de Teodosio, su historia «no es la de dos Ciudades, sino más bien, si se puede decir así, de una sola, mezclada sin duda, que es la Iglesia» (VII, Prólog.).

Esta absorción de la Ciudad terrena y del Imperio por la Ciudad de Dios y por la Iglesia parece característica del siglo XII. En una carta al rey Enrique I *(Epist.,* 179), Santo Tomás de Cantorbery declara que «la Iglesia de Dios se compone de dos órdenes, el clero y el pueblo...; en el pueblo se encuentran los reyes, los príncipes, los duques, los condes», y así sucesiva-

mente. En el Prefacio de su *Summa decretorum,* el canonista Simón de Tournai escribe de manera semejante: «En la misma ciudad, bajo el mismo rey, hay dos pueblos; de acuerdo con estos dos pueblos, hay dos vidas; según estas dos vidas, dos supremacías *(principatus);* conforme a estas dos supremacías, dos órdenes de jurisdicción. La Ciudad es la Iglesia; el rey de la Ciudad, Cristo; los dos pueblos son los dos órdenes que hay en la Iglesia: clérigos y laicos; las dos vidas, la espiritual y la carnal; las dos supremacías, el sacerdocio y la realeza; la doble jurisdicción, el Derecho divino y el Derecho humano. Dad a cada uno lo suyo, y todo estará de acuerdo.»

No se puede desear fórmula más breve y más precisa de un orden temporal completamente integrado en la Iglesia; pero hay que acudir a Hugo de San Víctor para tener una justificación doctrinal completa de esa integración. La parte de su *De sacramentis* (II, 2), titulada *De unitate Ecclesiae,* justifica admirablemente esta noción partiendo de la eclesiología de San Pablo. Al principio de la historia, el hombre se encuentra en pecado, pero lo ignora; Dios promulga la Ley para librarle del pecado, y después le da la gracia para fortalecerlo. Esto es obra del Espíritu Santo, y su efecto es doble: disipar la ignorancia e inflamar los corazones: *lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem.* La vida de la gracia anima a todos los cristianos, y, como el alma, hace de ellos un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo. Por la fe nos hacemos miembros de este cuerpo; por el amor, participamos de su vida; así, pues, la fe es la que asegura la unidad: *per fidem accipimus unionem, per charitatem accipimus vivificationem.*

Tal es precisamente la Iglesia, cuerpo de Cristo, vivificada por un solo espíritu y unida por una sola fe: *Ecclesia sancta corpus est Christi, uno spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata.* Concebida de este modo, la Iglesia es el conjunto de los creyentes: *quid est ergo Ecclesia, nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?... Ecclesia sancta, id est universitas fidelium.* En el interior de la Iglesia, los fieles se distribuyen en dos órdenes: laicos y clérigos, que son como los dos lados de un mismo cuerpo *(quasi duo latera corporis unius).* Los laicos son el lado izquierdo; no porque estén en el lado de los réprobos, sino porque Dios les ha confiado el cuidado de lo temporal, lo que Dante llamará la tarea de la izquierda: la *sinistra cura.* Los clérigos, encargados de dispensar la vida espiritual, son como la parte derecha del cuerpo de Cristo. Así, pues, estos dos órdenes corresponden a dos vidas: una corporal, por la que el cuerpo vive del alma; otra espiritual, por la que el alma vive de Dios. Para regular estas dos vidas ha sido preciso constituir dos órdenes de autoridad: el poder secular para los laicos y el poder espiritual para los clérigos; cada uno de esos órdenes está sometido jerárquicamente a un solo jefe, el rey o el emperador en el orden temporal, y el Papa en el orden espiritual. El poder del rey se extiende, pues, a las cosas terrenas y ordenadas a la vida terrena, de igual modo que el poder del Papa se extiende a las cosas celestiales y ordenadas a la vida celestial. Pero el poder espiritual aventaja al tempo-

ral tanto como la vida espiritual aventaja a la vida terrena; por eso el Papa goza de dos prerrogativas, que aseguran la unidad de los dos lados del cuerpo de la Iglesia: conferir existencia al poder temporal, o sea instituirlo, *ut sit,* como se ve en la consagración del Emperador, y juzgarlo si yerra, excomulgándolo si es necesario.

Lo esencial que debe retenerse de esta argumentación es la institución sacerdotal del príncipe, porque no hace falta decir que quien ha hecho el poder temporal tiene siempre autoridad para disponer de él. El poder espiritual puede retirar lo que dio; por tanto, no cesa de dominarlo. Ahora bien, la fuente a que se refiere Hugo de San Víctor, para justificar esta doctrina de la institución real, no es otra que el Antiguo Testamento: «Que el poder espiritual, en cuanto es de institución divina, sea anterior en el tiempo y superior en dignidad, se ve claramente establecido en este pueblo antiguo del Antiguo Testamento, en que el sacerdocio fue el primero que Dios estableció; después, únicamente después y por orden de Dios, el poder real fue ordenado por el sacerdocio *(per sacerdotium, jubente Deo, regalis potestas ordinata).* Por eso, en la Iglesia, la dignidad sacerdotal consagra todavía al poder real, santificándolo mediante su bendición y formándolo por su institución *(formans per institutionem)*».

Este solo texto bastaría para establecer suficientemente un hecho de capital importancia: la fuente más segura de la teocracia pontificia del siglo XII es la teocracia judía del Antiguo Testamento. Primeramente, Dios ha reinado en Israel mediante sus Jueces *(Deuteronomio,* XVI, 18-20), cuya autoridad era absoluta *(Deut.,* XVII, 8-13). Más tarde, cuando Israel se cansó de estar gobernado por Dios y quiso tener un rey como los demás pueblos, su deseo fue cumplido, pero con la condición de que este rey iría a pedir a los sacerdotes un ejemplar de la Ley divina para copiarla y leerla todos los días *(Deut.,* XVII, 18-20). Por lo demás, guiado por la inspiración divina, el profeta Samuel elegirá al rey Saúl y lo ungirá con el óleo santo *(I Samuel,* X, 1). Después, el rey Salomón será proclamado rey por Sadoc y por el profeta Natán *(I Reyes,* I, 32-37), Dios lo guiará mediante el don de Sabiduría *(I Reyes,* V, 9-14), y el mismo rey escribirá en los *Proverbios* (VIII, 15-16) que es por Dios por quien los reyes reinan y gobiernan con justicia. Ciertamente, tales reyes no eran sacerdotes, pero eran los ungidos del Señor, y como recibían su autoridad del poder espiritual, se encontraban inevitablemente sometidos a él. Tal es, por otra parte, la tesis notablemente expuesta por el tratado *Summa gloria,* que se atribuye, como tantas otras obras, al enigmático Honorio de Autun. El capítulo IX de este escrito establece que, pese a lo que algunos hayan dicho sobre el particular, el rey no es clérigo, sino laico. Si fuese clérigo, sería ostiario, lector, exorcista, acólito o sacerdote; pero no tiene ninguna de estas Órdenes, por lo cual no es clérigo. Si no es clérigo, no puede ser más que laico. A menos —entiéndase bien— que sea monje; pero no lo es, ya que posee mujer y espada. Consiguientemente, es laico, y por eso preside todo el orden temporal y, en este orden, todo el clero está sometido a él, incluso el Soberano Pontífice; pero es un laico que recibe del sacerdocio su autoridad sobre los demás laicos;

y Honorio no le permite que olvide esto. Moisés no instituyó un rey, sino un sacerdote para gobernar a Israel, y fueron los Jueces los que primeramente guiaron a este pueblo (cap. X); Saúl estaba sometido a Samuel (cap. XI); David estuvo sometido al profeta Natán (cap. XII); en otro tiempo, los reyes estaban sometidos a los profetas y a los sacerdotes (cap. XIII); antiguamente, sólo los sacerdotes regían al pueblo (cap. XIV); a su vez, Cristo no ha establecido un rey, sino un sacerdote (cap. XV), y de ahí nació el imperio cristiano (cap. XVI), porque los Papas han heredado este derecho por institución divina, y Silvestre ha usado de él para coronar a Constantino (cap. XVII). Por lo tanto, es la Iglesia la que se nombra a sí misma reyes (cap. XVIII: *Quod Ecclesia sibi reges constituit);* cuando Honorio habla de un Papa sometido al emperador en el orden temporal, piensa exactamente en un emperador como Carlomagno (cap. XXX). Igual que los sacerdotes del Antiguo Testamento, los Papas de Honorio de Autun abandonan gustosamente los asuntos temporales en manos de los reyes que ellos mismos han elegido (*Imperator Romanus debet ab Apostolico eligi...*, cap. XXI), y a los que han consagrado y coronado, con el consentimiento de los príncipes y la aclamación del pueblo, y cuyo gobierno se regula por la Ley divina, de la que ellos mismos son detentadores.

Esta influencia de la teocracia judía se pone de manifiesto con igual amplitud en el *Polycraticus* de Juan de Salisbury (IV, 1-6). *Omnis potestas a Deo est*: consiguientemente, el rey es la imagen de Dios en la tierra, pero también él debe seguir la ley, la justicia y la equidad. Ahora bien, la equidad exige que el rey se someta a los sacerdotes: *princeps minister est sacerdotum et minor eis.* Efectivamente, la Iglesia no lleva espada, pero la confía al príncipe, para que éste la use para regir los cuerpos. Si el Pontífice supremo se reserva el gobierno de las almas, es porque el de los cuerpos es indigno de él. Un *pontifex* no es un *carnifex.* Para gobernar según la ley de Dios, el príncipe debe conocerla. Ningún pretexto le dispensa de estudiarla, ni siquiera la preocupación de la guerra. Por tanto, debe procurarse el *Deuteronomio,* leerlo, aprenderlo y meditarlo; porque todo lo que hace el príncipe resulta inútil, y es príncipe en vano, si no se somete a la disciplina de la Iglesia. Así, el príncipe debe leer la Ley divina todos los días; y está obligado a ello con más rigor que el mismo sacerdote, y cada día que falte a este deber no será para él un día de vida, sino un día de muerte. ¿Y si el rey no sabe leer? Si no sabe leer, es un asno coronado: *rex illiteratus est quasi asinus coronatus.* Pero ni siquiera su ignorancia constituye una excusa, pues los sacerdotes leerán para el príncipe lo que éste es incapaz de leer: *legat ergo mens principis in lingua sacerdotis.* Que el príncipe tome por norma, pues, la Sabiduría de Dios interpretada por los sacerdotes, porque por ella reinan los reyes y hacen justicia. Así, pues, Juan de Salisbury no ha olvidado la gran lección política del Antiguo Testamento.

Muy pocos la han olvidado en el siglo XII, incluso entre aquellos —San Bernardo, por ejemplo— a quienes su ansia de pura espiritualidad cristiana impele a apartar a los Papas de toda intervención en el orden temporal. Esta regla no es derogada en modo alguno por la metáfora de las «dos

espadas», puesto que el príncipe recibe su espada de la Iglesia misma, y para los fines de la Iglesia. Como precisa San Bernardo (*De consideratione*, IV, 3), las dos espadas están en manos del Pontífice, el cual encarga libremente a los príncipes que usen la espada temporal en beneficio del propio Papa. Toda esta situación está dominada por un hecho: la distinción de los dos órdenes —temporal y espiritual— es una distinción interior a la Iglesia. En este edificio complejo, cuya piedra angular es el poder espiritual del Papa, el muro temporal sólo se mantiene en pie gracias a la autoridad papal.

La integración de lo temporal en la Iglesia fue entonces tan completa, que algunos creyeron posible invertir los términos de la relación. Hacer del príncipe, como tal, un miembro de la jerarquía eclesiástica, era tentarle a que reivindicase para sí el primer puesto en dicha jerarquía. Es verdad que no se podía hacer esto sin trastornar profundamente la economía interna de la Iglesia; pero la empresa no era inconcebible; y, como estaba inscrita en los datos mismos del problema —así concebido—, no es muy sorprendente que, ya en el siglo XII, se hayan anticipado algunas de las conclusiones más radicales a que algún día había de llegar la Reforma.

Estas tesis —que, a pesar de todo, es tan curioso encontrar en el siglo XII— están contenidas en un grupo de tratados conocidos con el título de *Tratados de York (Tractatus Eboracenses)*. Se les ha llamado así porque, a veces, han sido atribuidos a Gerardo, arzobispo de York desde 1101 hasta 1108. En realidad, su autor es desconocido, y ni siquiera es seguro que las obras sean de origen inglés. Escritos con ocasión de unas diferencias entre el arzobispo de Rouen y el Papa, esos tratados pueden considerarse, con bastante verosimilitud, como obra de un francés de Normandía. De ellos retendremos, por ser particularmente instructivos para la historia de nuestro problema, la *Apologia archiepiscopi Rotomagensis* y el *De consecratione Pontificum et Regum*.

La *Apologia* plantea en toda su amplitud el problema de la autoridad pontificia en materia de fe. El arzobispo de Rouen no está sometido únicamente a la Iglesia de Roma, sino a toda la Iglesia. El Papa se encuentra en el mismo caso. Siervo de los siervos de Dios, según la doctrina de Pedro, el Papa tiene sobre ellos los mismos derechos que Pedro tenía sobre los Apóstoles. Estos derechos le vienen del Espíritu Santo, que le ha dado poder para atar y desatar; pero, puesto que no hay más que un solo Espíritu Santo, todos los obispos, y hasta todos los fieles, se encuentran en el mismo caso: «No hay tres Pedros: Simón Pedro, el obispo de Roma y el obispo de Rouen; sino un solo Pedro, porque en todos ellos hay un solo espíritu, un solo poder, una sola fe, y, por tanto, *cor unum et anima una (Hechos*, IV, 32). Todos los apóstoles, todos los obispos, e incluso toda la Iglesia, no son, en esto, más que un solo Pedro; y, porque se adhieren a la verdadera piedra, es decir, Cristo, no forman con Él sino una sola piedra y un solo espíritu.»

Por tanto, hay igualdad absoluta entre los obispos de la Iglesia: *omnes etenim episcopi dii sunt, et dii nisi a solo Deo sunt judicandi.* El Papa no tiene derecho alguno de excomunión sobre ninguno de ellos (cfr. *De Romano Pontifice, De Una Ecclesia),* por la simple razón de que si los excomulgara se excomulgaría a sí mismo, puesto que todos los obispos son uno solo. Por idéntica razón, la autoridad del Papa no es superior a la de un obispo cualquiera, ya que estas autoridades son idénticamente la misma. ¿Qué doctrina puede enseñar el Papa? La de Pedro y Pablo. Todos los cristianos la poseen ya, y no necesitan al Papa para conocerla. ¿Acaso se puede decir que la Iglesia de Roma es la madre de todas las demás? No es verdad. Lo que dio supremacía a la Iglesia de Roma fue la supremacía política del Imperio romano; pero ni Cristo ni los Apóstoles intervinieron para nada en ello: *Neque enim Christus hoc decrevit, non hoc sanxerunt Apostoli;* la madre de las iglesias no es Roma, sino Jerusalén. Así, pues, el obispo de Rouen no puede ser tachado de *infidelitas,* de faltas contra la fe, si se niega a someterse a la autoridad doctrinal de Roma; ni de *desobedientia* si rehusa someterse a su autoridad disciplinar, que es de institución humana y no puede obligar a nadie: *Si quis ergo ei subdere non vult, quid damni a Deo, cujus in hoc ordinationi minime resistit?*

Esta noción completamente especial de Iglesia conduce, de manera natural —en el *De consecratione Pontificum et Regum*—, a importantes consecuencias políticas. La Iglesia es la Esposa de Cristo, que es el único verdadero rey y sacerdote; pero no es la Esposa de Cristo como sacerdote, sino que es la Esposa de Cristo en cuanto rey. Ahora bien, en la Iglesia misma, ¿quién lleva en el más alto grado la imagen y la semejanza de Cristo Rey sino los reyes? Por consiguiente, será principalmente en y por la persona del rey donde se cumplirá la unión de Cristo con su Iglesia: *et ideo reges qui Christi regis imaginem praeferunt, his nuptiis magis apti sunt, quarum sacramentum magis praeferunt.* Tal es el sentido de la consagración de los reyes por la Iglesia. Son ordenados *(ordinantur),* ungidos y consagrados por su bendición, con el fin de que puedan gobernar al pueblo cristiano. Pero —como ya sabemos— la Iglesia no es otra cosa que el pueblo: *Ecclesia quippe Dei quid aliud est, quam congregatio fidelium christianorum in una fide, spe et charitate, in domo Dei cohabitantium?* Siendo así, la consagración de los reyes tiene por objeto confiarles el gobierno y la defensa de la Iglesia: *ad hanc (Ecclesiam) itaque regendam reges in consecratione sua accipiunt potestatem;* y todavía más: *ideo enim regnant in Ecclesia, quae est regnum Dei, et Christo conregnant ut eam regant, tueantur atque defendant.* Verdad es que el Papa Gelasio habló de dos supremacías que reinan en el mundo: la autoridad sacerdotal y el poder real. Pero —comenta audazmente nuestro anónimo— el término «mundo» no significa aquí otra cosa que Iglesia: *Mundum hic appellat sanctam Ecclesiam quae in hoc mundo peregrinatur.* Así, pues, la autoridad sacerdotal sólo dispone en el mundo del poder de confiar al rey el poder de gobernar la Iglesia. Y no pretendamos escudarnos en la dis-

tinción entre poder de gobernar los cuerpos y poder de gobernar las almas. No se puede gobernar las almas sin los cuerpos, ni los cuerpos sin las almas, puesto que unos y otras son gobernados para ser salvados juntos después de la resurrección. Por otra parte, ¿no ha dicho San Pablo que nuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo? (*I Cor.*, VI, 19). Si a los reyes se les concediese únicamente poder sobre los cuerpos, en realidad se les concedería poder sobre los templos del Espíritu Santo y, por consiguiente, sobre los mismos sacerdotes. No excluyamos, pues, a los reyes del gobierno de la Iglesia, es decir, del pueblo cristiano: esto equivaldría a dividir el pueblo contra sí mismo, y a desolarlo.

En una doctrina en la que la Iglesia y el pueblo cristiano son una sola cosa, no puede haber distinción radical entre el príncipe y el sacerdote: «Si uno y otro, sacerdote y rey, son dios y ungido del Señor (*Christus domini*) por la gracia, todo lo que uno y otro hacen y operan según esta gracia no es el hombre quien lo hace u opera, sino el dios y el ungido del Señor.» En resumen: el sacerdote es rey y el rey es sacerdote, en cuanto uno y otro es el ungido del Señor: *Et si verum fateri volumus, et rex sacerdos et sacerdos rex, in hoc quod Christus Domini est, jure potest appellari.* Queda por saber cuál de estos dos, sacerdote-rey o rey-sacerdote, prevalecerá sobre el otro. En el Antiguo Testamento, los sacerdotes ofrecían a Dios sacrificios materiales, mientras que los reyes los ofrecían espirituales. Y es que los sacerdotes eran la prefiguración de la naturaleza humana de Cristo, mientras que los reyes eran la prefiguración de su naturaleza divina. Por tanto, era natural que los reyes tuvieran entonces autoridad sobre los sacerdotes; pero lo mismo debe ocurrir, y con mayor razón, desde que sacerdotes y reyes son igualmente los ungidos del Señor. Porque Cristo es eternamente Rey; y lo es en cuanto Dios y por ser igual al Padre, mientras que, para ser Sacerdote, debió asumir la naturaleza humana. En otras palabras: Cristo *es* Rey, pero sólo es sacerdote porque *devino* sacerdote. Consiguientemente, en Cristo el poder real prevalece sobre el poder sacerdotal en el mismo grado en que su divinidad prevalece sobre su humanidad. Así, pues, el sacerdote es imagen y figura de una naturaleza y una función inferiores: las de la humanidad, de igual modo que el rey es imagen y figura de una naturaleza y una función superiores: las de la divinidad. He aquí por qué —concluye el autor— algunos consideran que el poder real es más grande y elevado que el poder sacerdotal, *et rex major et praestantior quam sacerdos, utpote melioris et praestantioris Christi naturae imitatio sive potestatis emulatio.*

Esta curiosa doctrina ha llegado a ser presentada como una «metafísica del Estado». Sin embargo, no implica ningún elemento metafísico distintamente perceptible. Motivada por uno de los innumerables conflictos que planteaba el problema de las investiduras, esta concepción de la Iglesia y del poder real no es menos íntegramente «sacramental» que aquella a la que se opone. El rey no es colocado por encima del sacerdote a causa de su condición de laico, ni en nombre de ninguna superioridad de lo temporal sobre lo espiritual, sino, por el contrario, a título de rey-sacer-

dote y como jefe de la misma Iglesia. Ahora bien, precisamente porque el Estado está en la Iglesia, el señor del cuerpo de los fieles puede reivindicar el título de señor de la Iglesia: *Corpora christianorum minime regerentur, si regalis potestas ab Ecclesia divideretur.* Por consiguiente, nos encontramos en el mismo terreno en que se sitúa Hugo de San Víctor, o, si se prefiere, estas dos doctrinas son contrarias dentro del mismo género y porque pertenecen al mismo género, pues los *Tratados de York* no hacían sino desviar en beneficio del rey el principio, hasta entonces invocado en beneficio del Papa, de que los laicos constituyen la Iglesia precisamente en cuanto laicos. Si esto es así, quien reina sobre los laicos reina, por lo mismo, en la Iglesia; y, tarde o temprano, no puede dejar de plantearse la cuestión de determinar si no reina también sobre la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XII: J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterliche Geschichtsanschauung*, Munich, 1935.—J. T. Shotwell, *An Introduction to the History of History*, en *Records of Civilization*, Columbia University Press, 1922, especialmente páginas 278-313; *Christianity and History*.—C. Mierow, *The Two Cities. A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A. D., by Otto Bishop of Freising*, Columbia University Press, Nueva York, 1928, con una excelente Introducción y una Bibliografía, pp. 81-84.

DOCTRINAS POLÍTICAS: R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, t. II.—R. L. Poole, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*, Londres, 1920.—H. Boehmer, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII Jahrhundert*, Leipzig, 1899.—A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Munich, 1929.—Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, Cambridge University Press, 1931.

HONORIO DE AUTUN: *Summa gloria*, en *Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite*, vol. III, pp. 63-80.

TRACTATUS EBORACENSES: editados por H. Boehmer, en *Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite*, vol. III, pp. 642-686.—Cfr. H. Boehmer, *Kirche und Staat*, pp. 436-497.

VII. El balance del siglo XII

Examinado en su conjunto, el movimiento intelectual del siglo XII se presenta como la preparación de una edad nueva en la historia del pensamiento cristiano, pero también como la maduración en Occidente, y principalmente en Francia, de la cultura patrística latina que la Edad Media había heredado del Bajo Imperio. En la época a que hemos llegado, todavía no se dejan discernir claramente las grandes directrices filosóficas en que se inspirará el siglo XII. Ni los filósofos árabes ni la metafísica de Aristóteles han penetrado aún en las escuelas, cuyas tradiciones van a revolucionar muy pronto, y cuya enseñanza van a cambiar profundamente; sin embargo, ya se encuentran firmemente ocupadas las posiciones principales en las que el pensamiento cristiano sufrirá este choque. Gracias a la teología de San Anselmo, de los Victorinos y de Gilberto de la

Porrée, existe ya un platonismo, más abstracto y de tecnicismo más seco que el del mismo San Agustín, pero abierto a todas las sugerencias nuevas que le vendrán de Proclo y de Avicena, inconsciente del peligro que le amenaza de ser completamente seducido por dichas sugerencias, aunque ya es capaz de acogerlas sin dejarse dominar por ellas. Si se conviene en llamar Agustinismo al grupo de doctrinas del siglo XIII que se inspirará principalmente en San Agustín, y cuyo ejemplo más acabado es la doctrina de San Buenaventura, se puede decir que su obra será, en gran medida, la continuación regular de la obra de San Anselmo y de los Victorinos, cuyos principios aplicará a la asimilación de las aportaciones filosóficas nuevas y animadas por un espíritu distinto. Por otra parte, la amplia investigación que en las escuelas del siglo XII se realiza sobre el problema de los universales, ha conducido en todas partes a los lógicos a invadir el terreno metafísico. Mientras que, en teología, la autoridad de Agustín preparaba un campo favorable a la influencia de Platón y del neoplatonismo, la última conclusión de Abelardo acerca de los universales parecía, más bien, presagiar los futuros éxitos de la filosofía aristotélica. Como hemos visto en Isaac de la Estrella o en Hugo de San Víctor, incluso aquellos que más vivamente se preocupaban de abrir la cumbre de la inteligencia a las iluminaciones inteligibles reconocían, empero, que existe al menos un grado de saber en que Aristóteles lleva ventaja. Ahora bien, este plano del conocimiento abstracto, que es el de la razón raciocinante *(ratio)*, es el plano de la filosofía misma. Se ve, pues, cómo se va definiendo cada vez más claramente —a medida que nos aproximamos al siglo XIII— la tendencia que muy pronto pondrá la autoridad de Aristóteles en competencia con la de San Agustín. Efectivamente, no sólo la teoría aristotélica del conocimiento toma posesión de un número cada vez mayor de inteligencias, sino que hasta parece que el espíritu de Aristóteles —al menos el de su física— ha sido presentido ya desde mediados del siglo XII. Abelardo condena la solución realista del problema de los universales porque todo lo que existe está compuesto de materia y de forma y, consiguientemente, resulta imposible conciliar el realismo con la verdadera física; también Juan de Salisbury admite como evidente que lo real concreto no pertenece a lo puramente inteligible, y lo cierto es que, desde este momento, se encuentra preparado el terreno más favorable al aristotelismo albertino-tomista.

Así como están ya esbozadas las grandes síntesis doctrinales del siglo XIII, de igual modo están ya designados el lugar y la institución donde dichas síntesis se desarrollarán. Efectivamente, a partir del siglo XII, París y sus escuelas gozan de celebridad universal, sobre todo en lo concerniente a la enseñanza de la dialéctica y de la teología. Cuando Abelardo va a París para terminar allí sus estudios filosóficos, encuentra la enseñanza de la dialéctica en pleno florecimiento: *perveni tandem Parisios, ubi iam maxime disciplina haec florere consueverat.* El mismo Abelardo, en su deseo de llegar a ser, por su parte, un maestro insigne, se esfuerza por enseñar siempre en la misma ciudad de París o —a causa de las oposi-

ciones con que tropezó— en la montaña de Santa Genoveva y lo más cerca posible de París. Sabemos por testimonios de aquel tiempo que el éxito de Abelardo como profesor fue brillante, y la carta de consuelo que el abad Foulques de Deuil escribió al desgraciado filósofo después de su mutilación muestra hasta qué punto había crecido la celebridad de las escuelas de París, por el hecho de que Abelardo enseñase en ellas: «Todavía hace poco tiempo que la gloria de este mundo te colmaba con sus favores, y no se podía creer que estuvieses expuesto a los reveses de la fortuna. Roma te enviaba sus hijos para que los instruyeses, y la que en otro tiempo inculcaba a sus oyentes el conocimiento de todas las ciencias mostraba, al enviarte sus estudiantes, que tu sabiduría aventajaba a la suya. Ni la distancia, ni la altura de los montes, ni la profundidad de los valles, ni los caminos erizados de peligros e infestados de bandoleros les impedían correr hasta ti. La muchedumbre de estudiantes ingleses no temía ni la travesía del mar ni sus terribles tempestades; despreciando todo peligro, tan pronto como oían tu nombre, corrían hacia ti. La lejana Bretaña te enviaba sus hijos para que los educaras; los de Anjou te ofrecían el homenaje de los suyos. Los del Poitou, los gascones, los españoles, Normandía, Flandes, Alemania y Suabia no cesaban de proclamar y alabar la pujanza de tu inteligencia. Y no digo nada de todos los que habitan la ciudad de París y las partes más lejanas y las más próximas de Francia, los cuales se encontraban tan sedientos de tu enseñanza como si no hubiese existido ciencia que no fuera posible aprender de ti.» Hacia fines del siglo XII, la superioridad escolar de París es un hecho universalmente reconocido; gentes de todas partes se apresuran por los caminos que conducen a esta «ciudadela de la fe católica»; todo anuncia la inminente creación de ese incomparable centro de estudios que será, en el siglo XIII, la Universidad de París.

No es menos cierto que esta época tan fecunda, tan diversa y que tan diligentemente prepara el gran siglo de la escolástica, posee también su originalidad; el siglo XII es un período de preparación, pero no es sólo eso; si se muestra menos potente y menos sistemático que el siglo XIII, en cambio tiene por sí mismo una elegancia, una gracia y una desenvoltura en la aceptación de la vida, cuya tradición no se mantuvo en la época siguiente, más pedante y formalista.

Realmente, interesa destacar hasta qué punto el espíritu del siglo XII se encuentra más próximo al espíritu de los siglos XV y XVI que al del siglo XIII. Hemos insistido en el humanismo de Juan de Salisbury porque ningún filósofo de esta época estuvo tan profundamente penetrado por el humanismo; pero es preciso añadir que, con respecto a las bellezas de la civilización grecolatina, los contemporáneos de Juan de Salisbury fueron, por lo general, más sensibles que los contemporáneos de Santo Tomás. Ello no significa que la vieja desconfianza cristiana, y sobre todo monacal, frente a los autores paganos haya desaparecido entonces. El número de sus amigos aumentó considerablemente en el siglo XII, pero sus enemigos no abandonaron las armas. Nada simboliza mejor la tole-

rancia suspicaz de que dichos autores eran objeto que esta prescripción del reglamento de Cluny acerca del signo que debía hacerse para obtener un libro escolar compuesto por un pagano: «Haced primeramente el signo corriente para un libro cualquiera; además, tocaos la oreja con el dedo, igual que hace con su pata un perro a quien le pica la oreja; porque un infiel puede compararse justamente a este animal.» Así, pues, se rascaban la oreja para tener un Ovidio, pero no resistían el deseo de rascarse. Lo mismo sucede con Abelardo, el cual pide, con Platón, que se expulse de la república a los poetas licenciosos, pero que habla de sus efectos con conocimiento de causa, y él mismo se encuentra, como se ve, completamente imbuido de los antiguos. Basta abrir sus obras para comprobar que este dialéctico cita corrientemente a Cicerón, Séneca, Virgilio, Horacio y Ovidio; y sus citas no son artificiales o puramente decorativas, sino que atestiguan el gusto refinado de su autor por los bellos pensamientos expresados con fórmulas felices. Si siente afición por la cultura pagana es —cual sucede con San Jerónimo, a quien Abelardo pone como ejemplo en esto— *propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem.* Él mismo compuso un poema didáctico e himnos, cuyo mérito literario no debe exagerarse, pero que dan testimonio de cierto gusto por el arte del bien decir; toda su correspondencia con Eloísa atestigua que la influencia de los clásicos latinos actuó profundamente sobre sus espíritus.

Por lo demás, el siglo XII conoció poetas latinos de mejor calidad que Abelardo. Algunos se propusieron imitar a los antiguos; hemos encontrado algunos entre los filósofos o los teólogos, como Bernardo Silvestre y Alano de Lila. Otros eran solamente poetas; así, Hildeberto de Lavardin, nacido hacia 1055, obispo de Mans de 1097 a 1125 y arzobispo de Tours de 1125 a 1133 o 1134; uno de sus poemas ha pasado, durante mucho tiempo, por obra de un clásico latino. Sin duda, Hildeberto se queda muy por bajo de sus modelos, pero ¿cuántos poetas latinos de talla ha habido desde que el latín es una lengua muerta? El mismo Petrarca fracasará en esta empresa. El placer que encuentra un hombre de letras en imitar a los clásicos es señal cierta de humanismo, cualquiera que sea, por otra parte, el éxito que pueda lograr. Hildeberto no lo hacía del todo mal:

Par tibi Roma nihil, cum sis prope tota ruina;
Quam magni fueris integra, fracta doces.
Longa tuos fastus aetas destruxit, et arces
Caesaris et superum templa palude jacent.

....

Urbs cecidit de qua si quicquam dicere dignum
Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit.

Estos versos no son valiosos únicamente por la calidad de su forma sino también por el tema que desarrollan. Poesía de las ruinas, nostalgia de la grandeza romana: sentiminetos que, de ordinario, se atribuyen a los siglos XV-XVI, pero no a la Edad Media. Sin embargo, se encuentran pre-

sentes, desde el siglo XII, en la obra de Hildeberto. A veces se ha objetado que este autor no siente la Roma antigua como hombre del Renacimiento, puesto que la cree muerta y, por lo demás, terminó por ensalzar a la Roma cristiana en lugar de a la pagana. Pero ¿la sintieron de otra manera los humanistas del siglo XVI? Reléase en las *Antigüedades* de Joaquín de Bellay —compatriota de Hildeberto— el Soneto 18 y se encontrará expresado un sentimiento totalmente semejante; y, de estos dos poetas, el que se expresa en latín es el del siglo XII.

Quizá no sea un desatino preferir a esta poesía de imitación tantos poemas rimados, escritos en latín vulgar y que, sin pretender en manera alguna revivir el gran estilo literario de la Roma pagana, usan libremente su lengua, como si se tratase de una lengua todavía viva, para dar expresión a los pensamientos y a las emociones más profundas de aquel tiempo. San Bernardo de Claraval, aquel adversario encarnizado de Abelardo y de los dialécticos, aquel hombre que juzgaba severamente los excesos de lujo introducidos por la Orden de Cluny en la Liturgia y en la construcción de las iglesias, es un excelente escritor, cuyo sermón sobre la Virgen no ha perdido nada de su encanto primitivo. Los poemas litúrgicos escritos en rimas latinas que se le han atribuido durante largo tiempo y que, por lo demás, expresan tan fielmente su pensamiento, nos impresionan más vivamente que los dísticos escolares de Abelardo:

Jesu dulcis memoria
Dans vera cordi gaudia:
Sed super mel et omnia
Ejus dulcis praesentia.

Nil canitur suavius,
Nil auditur jucundius,
Nil cogitatur dulcius
Quam Jesu Dei filius.

Jesu, spes poenitentibus,
Quam pius es petentibus,
Quam bonus es quaerentibus,
Sed quid invenientibus?

Al seguir su más profunda inspiración y al dejarse llevar a la manifestación de sus sentimientos más sinceros en una forma que les resultaba familiar, los poetas latinos, como el encantador Adán de San Víctor, hacían algo más que reproducir la antigüedad: la prolongaban. Se comprende que un letrado de fina inteligencia como Remigio de Gourmont haya sentido el encanto de este «latín místico», y que la fluida facilidad de estas rimas latinas haya seducido la imaginación de Baudelaire.

Unamos a estas comprobaciones algunas otras que se han hecho con frecuencia, e inmediatamente saltará a la vista lo que hay de original en el espíritu del siglo XII: esta época de fermentación intelectual tan inten-

sa, que presenció el extraordinario desarrollo de los Cantares de gesta, la ornamentación escultórica de las abadías cluniacenses o borgoñonas, la construcción de las primeras bóvedas góticas, el florecimiento de las escuelas y el triunfo de la dialéctica, es una época de humanismo religioso. Durante el siglo XIII, este refinado gusto por la cultura literaria, este amor de la forma por la forma misma, que anuncian ya el humanismo del Renacimiento, se encontrarán, si no ahogados, al menos reprimidos por el extraordinario auge de los estudios puramente filosóficos o teológicos. Desde este punto de vista, el siglo XIII es, en cierto modo, más convencionalmente medieval que el XII, y corresponde mejor a la representación tradicional y casi popular que se tiene habitualmente de la Edad Media. Es posible, sin embargo, que en ambos casos seamos víctimas de una falsa apariencia, y éste es un punto sobre el cual vale la pena detenerse un instante.

Existen razones para ver en la escultura del siglo XVI una vuelta a la cultura clásica grecolatina; pero no debe olvidarse que la primera helenización de la conciencia occidental se realizó en plena Edad Media, y que sus consecuencias han sido mucho más profundas de lo que generalmente se cree. Los filósofos se plantearon el problema de lo que es la Antigüedad y del valor que tiene para el pensamiento cristiano; y lo resolvieron de igual modo que Cristo había resuelto el problema de las relaciones entre la Antigua y la Nueva Ley: a partir de la Edad Media, el Cristianismo estima que una humanidad cristiana no debe ser, en manera alguna y bajo ningún respecto, más pobre en verdades y bellezas que una humanidad pagana; por el contrario, conservando todo lo verdadero y todo lo bello que hay en la antigüedad pagana, lo ordena y lo coloca en su auténtico lugar, le confiere su valor justo y lo enriquece con verdades y con bellezas nuevas. También en este punto, la actitud de un Abelardo es característica del pensamiento de su tiempo. Le resulta insoportable la idea de que el Cristianismo pueda estar en oposición con los pensadores y los poetas a quienes él admira. Necesita sentir una continuidad real entre la verdad en su forma antigua y la verdad en su forma cristiana: por eso, ya que no podía paganizar el Cristianismo, cristianiza la antigüedad. Le complace que los filósofos griegos hayan sido santos y casi ascetas; que la pureza de sus costumbres les haya valido, por parte de Dios, la revelación particular de las verdades más ocultas y de los dogmas más misteriosos de la religión; los únicos conocimientos que faltaron a Platón para ser un perfecto cristiano fueron los de la Encarnación y de los Sacramentos. Pero ni siquiera se limita Abelardo a la antigüedad griega; proclama también, como precursores y anunciadores del Cristianismo. a los gimnosofistas y a los brahmanes de la India; por último, rechaza con horror el pensamiento de que sabios tan naturalmente cristianos puedan haber sido condenados. Como se ve, no es sólo un humanismo de la forma lo que encontramos en el siglo XII, sino este humanismo más profundo que rehusa sacrificar ningún valor espiritual y humano; la universalidad

del pensamiento de un Abelardo está hecha de generosidad, y nada humano le es extraño.

Esta íntima combinación de fe cristiana y filosofía helénica engendró, en el siglo XII, una concepción del universo que nos asombra frecuentemente, pero que no carece de interés ni de belleza. El aspecto en que los hombres de esta época se distinguen radicalmente de nosotros es su ignorancia casi total de lo que puedan ser las ciencias de la naturaleza. Muchos cantan la Naturaleza, pero ninguno piensa en observarla. Ciertamente, las cosas poseen, para ellos, una realidad propia en la medida en que sirven para nuestros usos cotidianos, pero pierden esa realidad tan pronto como los hombres medievales intentan explicarlas. Para un pensador de este tiempo, conocer y explicar una cosa consiste siempre en mostrar que esa cosa no es lo que parece ser; que es el símbolo o el signo de una realidad más profunda; que *anuncia* o *significa* otra cosa. No resulta difícil comprender que el simbolismo del siglo XII sedujera a los poetas y a los artistas; porque en arte y en poesía el simbolismo era una fuerza, mientras que en filosofía era un límite y en ciencia una debilidad. Por eso los bestiarios o los lapidarios producen tal impresión de asombro en el lector moderno: la sustancia misma de los seres y de las cosas se reduce a su significación simbólica, y nada hay que comprender en la materia misma de que dichos seres están compuestos. Lo que falta al siglo XII para sentar una realidad concreta bajo este mundo de símbolos es la concepción de una naturaleza que tenga una estructura en sí y una inteligibilidad por sí, por muy débil que sea. Estamos en vísperas del día en que va a formarse esta concepción, que el siglo XIII deberá a la física aristotélica.

BIBLIOGRAFÍA

A. KOPERSKA: *Die Stellung der religiösen Orden zu den profanwissenschaftlichen Studien im 12. und 13. Jahrhundert*, Friburgo (Suiza), 1914.—Sobre la cultura del siglo XII: C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (U. S. A.), 1927.—E. GILSON, *Humanisme médiéval et Renaissance*, en *Les Idées et les Lettres*, París, J. Vrin, 1932, pp. 171-196; *Le moyen âge et le naturalisme antique*, en *Héloïse et Abélard*, París, J. Vrin, 1938, pp. 183-224; *Philosophie médiévale et humanisme*, *ibid.*, pp. 225-245.—G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII[e] siècle, les écoles et l'enseignement*, París, J. Vrin, 1933.

CAPÍTULO VI

LAS FILOSOFÍAS ORIENTALES

Es un hecho de considerable importancia para la historia de la filosofía medieval en Occidente que su evolución se haya retrasado aproximadamente un siglo respecto de la evolución de las filosofías árabes y judías correspondientes. No pertenece a nuestro propósito estudiar con amplitud el magnífico desarrollo de estas filosofías orientales: sería necesario un estudio especial si quisiéramos hacer tan sólo el esquema de su historia. Pero como algunas de ellas han influido directamente en las grandes doctrinas occidentales durante el siglo XIII, resulta indispensable que señalemos, al menos, cuáles fueron los momentos decisivos de su historia y las razones esenciales de la influencia que ejercieron sobre la evolución filosófica de Occidente.

I. LA FILOSOFÍA ÁRABE

En el año 529 después de Cristo, el emperador Justiniano decretaba la clausura de las escuelas filosóficas de Atenas. Por tanto, podía pensarse que Occidente se cerraba definitivamente a la influencia de la especulación helénica; pero el pensamiento griego había comenzado, mucho antes de esa fecha, a ganar terreno en Oriente: ya había iniciado el movimiento de retorno que debía traer al Occidente del siglo XIII el pensamiento de Aristóteles y del neoplatonismo, a través de los filósofos sirios, árabes y judíos.

Efectivamente, la especulación helénica se benefició de la difusión de la religión cristiana por Mesopotamia y Siria. La escuela de Edesa, en Mesopotamia, fundada en 363 por San Efrén de Nisibis, enseñaba las doctrinas de Aristóteles, Hipócrates y Galeno. La necesidad que los sirios convertidos al Cristianismo sentían de aprender el griego para leer el Antiguo Testamento o los escritos de los Padres de la Iglesia les llevó

a iniciarse en la ciencia y en la filosofía griegas. Se enseñaba filosofía, matemáticas y medicina allí donde se enseñaba teología, y se traducían al siríaco las obras clásicas griegas. Cuando la escuela de Edesa fue cerrada, en 489, sus profesores pasaron a Persia y enseñaron en las escuelas de Nisibis y Gandisapora; en Siria, las escuelas de Risaina y de Hinnesrin adoptaron la filosofía de Aristóteles. Cuando el Islamismo reemplaza al Cristianismo en Oriente, el papel de los sirios como agentes de transmisión de la filosofía helénica aparece con toda claridad. Los califas Abbasidas, cuya dinastía se funda en el año 750, llaman a su servicio a los sirios, que continúan sus enseñanzas y sus trabajos bajo los auspicios de estos nuevos señores. De esta manera, Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno, Aristóteles, Teofrasto y Alejandro de Afrodisia son traducidos, ya directamente del griego al árabe, ya directamente del griego al siríaco y, después, del siríaco al árabe. Así, las escuelas siríacas han sido intermediarias, y gracias a ellas el pensamiento griego llega a los árabes, esperando el momento en que de los árabes pase a los judíos y a los filósofos del Occidente cristiano.

Entre los elementos que componían esta tradición, las obras de Aristóteles constituían, evidentemente, la parte más importante y más fecunda en filoosfía. Pero, en el catálogo de las obras aristotélicas que los sirios transmitían a los árabes, figuraban escritos de inspiración muy distinta, que el filósofo griego hubiera desautorizado seguramente, y que, sin embargo, tuvieron una influencia decisiva gracias a la autoridad que les daba el nombre de Aristóteles. Dos tratados esencialmente neoplatónicos, la *Teología de Aristóteles* y el *Liber de Causis*, pasaban por originales del maestro y determinaron profundamente la interpretación que se daba a su pensamiento. El contenido del primero está tomado de las *Enéadas* de Plotino (libros IV-VI); el del segundo —ya lo hemos visto citado por Alano de Lila—, de la *Elementatio theologica* de Proclo. La consecuencia más importante de este hecho fue que, en su conjunto, el pensamiento árabe puso bajo el nombre de Aristóteles una síntesis del aristotelismo y del platonismo; sobre ella tuvo que ejercerse necesariamente, a continuación, la reflexión y la crítica de los teólogos del siglo XIII.

La necesidad de comprenderse y de interpretarse racionalmente, necesidad que es inherente a toda tradición religiosa, engendró, al contacto con las obras griegas, una especulación filosófico-religiosa musulmana, de la misma manera que engendró otra entre los occidentales. En efecto, se atribuye a una influencia de la tradición helénica la constitución de la secta, esencialmente religiosa, de los Motazilitas. Dentro de este grupo apareció, en el segundo cuarto del siglo IX, el movimiento designado con el nombre de *kalâm*, o «palabra». A estos partidarios del *kalâm* es a quienes se encuentra algunas veces designados con el nombre de *loquentes*, en las Sumas teológicas del siglo XIII. Daban por supuesto que la razón y la revelación no pueden contradecirse, e incluso que todo cuanto puede ser revelado debe poder ser conocido por la sola razón, puesto que la religión natural precedió a la religión revelada, y bastó a los hombres du-

rante mucho tiempo. Divididos en varias sectas, los *kalâm* se separaban de la ortodoxia musulmana porque confundían los atributos divinos —cuya distinción parece admitida por el Corán— con la unidad absoluta de la esencia divina; pero, sobre todo, porque afirmaban la libertad humana, enseñaban que la justicia de Dios es la regla estricta de su acción respecto de los hombres, y negaban la predestinación rigurosa, admitida por los verdaderos creyentes. El *kalâm* no puede, por tanto, ser identificado con la teología musulmana; representaba más bien la orientación de esta teología hacia un racionalismo muy sospechoso de heterodoxia. En fin, casi completamente desligados de las preocupaciones teológicas y, a veces —como veremos—, en franca oposición contra ellas, los filósofos árabes recogían la especulación helénica y construían doctrinas cuya profunda influencia iba a sufrir el Occidente cristiano.

El primer nombre célebre de la filosofía musulmana es el de Alkindi, que vivió en Basora, después en Bagdad y murió el año 873. Poco más o menos, era contemporáneo de Juan Escoto Erígena. Alkindi es, sobre todo, un enciclopedista cuyos escritos alcanzan a casi todos los dominios del saber griego: aritmética, geometría, astronomía, música, óptica, medicina, lógica, psicología, meteorología y política. La Edad Media sólo conoció una pequeña parte de esta obra tan extensa; pero, al menos uno de sus escritos merece retener nuestra atención porque pertenece a una familia de obras cuyos caracteres están bien definidos: el *De intellectu*. El antepasado de esta familia es una sección del *De anima* de Alejandro de Afrodisia, aislado de su contexto y considerado como obra independiente. La Edad Media conocerá esta obra en su traducción latina, con el título *De intellectu et intellecto*. Un *De intellectu* tiene por objeto esclarecer el sentido de la distinción introducida por Aristóteles entre el entendimiento posible y el entendimiento agente. Habiendo partido del problema de los universales, que surge en los confines de la lógica con la metafísica, el pensamiento occidental nada sospechaba de esta dificultad. Se comprende que los traductores latinos se hayan interesado vivamente por unos tratados que, al versar sobre la naturaleza de las operaciones del entendimiento, podían esclarecer el origen de los universales explicando la naturaleza de la abstracción. El *Liber de intellectu* es un precioso modelo de esta clase de escritos. Alkindi pretende discurrir brevemente sobre el intelecto, *secundun sententiam Platonis et Aristotelis*. En consecuencia, distingue el entendimiento que está siempre en acto, el entendimiento en potencia, el entendimiento que pasa de la potencia al acto y el entendimiento llamado demostrativo. Lo importante es que Alkindi considera al «entendimiento siempre en acto» como una inteligencia, es decir, como una sustancia espiritual distinta del alma, superior a ella, y que actúa sobre el alma para hacerla pasar de inteligente en potencia a inteligente en acto. Por tanto, el pensamiento árabe ha admitido desde el principio —bajo la influencia de Alejandro de Afrodisia— que sólo hay un entendimiento agente para todos los hombres, puesto que cada individuo sólo posee como

propio un entendimiento en potencia, el cual, bajo la acción de ese entendimiento agente separado, pasa de la potencia al acto.

El segundo gran nombre de la filosofía árabe es Alfarabí († 950), que estudió y enseñó en Bagdad. Además de sus traducciones y comentarios a Porfirio y al *Organon* de Aristóteles, compuso tratados sobre *La inteligencia y lo inteligible (De intellectu et intellecto)*, sobre *El alma*, sobre *La unidad y lo uno*, etc. Una de sus obras más significativas es su *Concordancia entre Platón y Aristóteles*. Este título muestra por sí solo cuán inexacto es afirmar que la filosofía árabe no ha hecho más que prolongar la de Aristóteles. Muy al contrario, convencidos de que el pensamiento aristotélico se encontraba —en el fondo— de acuerdo con el pensamiento de Platón, los árabes hicieron grandes esfuerzos para conciliarlos. No olvidemos, por otra parte, que, como los occidentales, los árabes tenían una religión, de la que no podían prescindir, y que, por eso mismo, no pudo dejar de influir en sus doctrinas. Igual que el Dios del Antiguo Testamento, el Dios del Corán es uno, eterno, omnipotente y creador de todas las cosas; los filósofos árabes chocaron, antes que los cristianos, con el problema de conciliar una concepción griega del ser y del mundo con la noción bíblica de la creación.

Considerado en toda su generalidad, el problema reviste el aspecto de un conflicto entre el derecho del universo a presentarse como una realidad inteligible, subsistente y suficiente por sí misma, y el derecho de un Dios todopoderoso a reivindicar para sí toda realidad y toda eficacia. Algunos teólogos árabes han llevado muy lejos esta reivindicación metafísica de los derechos de Dios. El fundador de una de las más importantes sectas musulmanas, Al Ach'ari († 936), que mereció el título de tercer reformador del Islam, afirmó precisamente que todo ha sido creado por el solo *fiat* de Dios, que nada es independiente de su poder, y que tanto el bien como el mal existen por su voluntad. La elaboración metafísica de estos principios religiosos llevaba a sus discípulos a una singular concepción del universo. En el universo todo permanecía desarticulado en el tiempo y en el espacio, para permitir a la omnipotencia de Dios manifestarse con mayor facilidad. Una materia compuesta de átomos dispersos, que permanecía en un tiempo compuesto de instantes desligados entre sí, que realizaba operaciones en las que cada momento es independiente del que le precede y no influye en el que le sigue, que no subsiste formando un todo, que no se mantiene unida, y que sólo funciona por la voluntad de Dios, que la sostiene sobre la nada y la anima con su eficacia: éste era, poco más o menos, el universo de los seguidores de Al Ach'ari; tal universo interesó vivamente a Maimónides y, después, a Santo Tomás de Aquino. Se trata de una combinación de atomismo y ocasionalismo, provocada por el celo religioso de la omnipotencia divina.

Nada semejante hay en la obra de Alfarabí; pero este gran lógico era, también, un espíritu profundamente religioso; es —al menos— probable que este sentimiento le inspirara la doctrina de la distinción entre la

esencia y la existencia en los seres creados. Esto marca una etapa en la historia de la metafísica. Alfarabí —dice muy bien M. Horten— se mostró capaz de adaptar la abrumadora riqueza de las ideas filosóficas griegas al sentimiento nostálgico de Dios que tenían los orientales y a su propia experiencia mística. Alfarabí era un místico, un Soufi: «Su noción de la contingencia es una piedra angular de la evolución filosófica; esencia y existencia son distintas, es decir, los seres naturales son contingentes; no están esencialmente ligados a la existencia; por tanto, pueden poseerla o ser privados de ella y perderla. Así, dotados de existencia —forman entonces el mundo real que nos rodea—, tienen que haberla recibido de alguna causa, a la cual pertenece la existencia esencialmente y que, por lo mismo, no puede perderla, esto es, Dios.»

Para formular técnicamente semejante distinción, Alfarabí se inspiró en esta observación lógica de Aristóteles: la noción de lo que una cosa es no incluye el hecho de que esa cosa exista. Trasladando esa observación del plano lógico al plano metafísico, Alfarabí declara en su *Gema de la Sabiduría:* «Hemos admitido, por lo que respecta a las cosas existentes, una esencia y una existencia distintas. Si la esencia del hombre implicara su existencia, el concepto de su esencia sería el mismo que el de su existencia, y bastaría conocer lo que es el hombre para saber que el hombre existe, de manera que cada representación debería entrañar una afirmación. Además, la existencia no está comprendida en la esencia de las cosas; de lo contrario, sería uno de sus caracteres constitutivos, y la representación de lo que es la esencia quedaría incompleta sin la representación de su existencia. Ni siquiera nos sería posible separarlas mediante la imaginación. Si la existencia del hombre coincidiese con su naturaleza corpórea y animal, no habría persona alguna que, teniendo una idea exacta de lo que es el hombre y conociendo su naturaleza corpórea y animal, pudiese poner en duda la existencia del hombre. Pero no ocurre así en manera alguna, y dudamos de la existencia de las cosas, hasta que tenemos una percepción directa de ellas por los sentidos, o indirecta en virtud de una prueba. Por tanto, la existencia no es un carácter constitutivo, sino solamente un accidente accesorio» (trad. Djémil Saliba).

Este texto capital señala el momento en que la distinción lógica —introducida por Aristóteles— entre esencia y existencia se convierte en el signo de su distinción metafísica. La nueva posición doctrinal, así definida, comporta tres momentos principales: un análisis dialéctico de la noción de esencia, que muestra que la noción de existencia no está incluida en ella; la afirmación de que, por ser así, la esencia no incluye la existencia actual; la afirmación de que la existencia es un accidente de la esencia. Interesa observar que el platonismo latente de las esencias domina esta posición. Ni un solo instante se duda de que la existencia sea un accidente de la esencia, y, precisamente porque no se encuentra esencialmente incluida en ella, se define la existencia como un accidente de la esencia. Para incluir a la esencia bajo la existencia se precisará una nue-

va reforma metafísica: esa reforma la llevará a cabo Santo Tomás de Aquino.

Así, pues, el mundo de Alfarabí se nos presenta ya como muy semejante al de los metafísicos occidentales del siglo XIII. Depende de una causa primera en su existencia, en el movimiento de que está animado y en las esencias que definen a los seres que lo componen. Por lo demás, la fuente de donde surgen las cosas es la fuente del conocimiento que poseemos de ellas. El tratado *De intellectu et intellecto* de Alfarabí, que se encuentra frecuentemente en los manuscritos medievales, después de los de Alejandro de Afrodisia y Alkindi, esclarece plenamente esta idea. Dividiendo las funciones del entendimiento distingue: el intelecto en potencia respecto del conocimiento que puede adquirir; el intelecto en acto respecto de ese conocimiento mientras lo está adquiriendo; el intelecto adquirido *(intellectus adeptus)* en cuanto ya ha adquirido ese conocimiento; y, por fin, la Inteligencia agente, ser espiritual y trascendente al mundo sublunar, que confiere simultáneamente sus formas a las materias y el conocimiento de dichas formas a los intelectos humanos en potencia. Esta Inteligencia se encuentra siempre en acto. Iluminando las materias y los entendimientos eternamente, y siempre de la misma manera, su acción es inmutable. La diversidad de los efectos que produce depende del hecho de que las materias y los intelectos que están sometidos a su acción no se hallan todos ni siempre igualmente dispuestos a recibirla. Por otra parte, la Inteligencia agente no es la causa suprema. Hay otras causas por encima de ella, y todas están sometidas a Dios, que reside en su soledad inaccesible. El fin del hombre es unirse, por el entendimiento y el amor, a la Inteligencia agente separada, que es el primer motor inmóvil y la fuente de todo conocimiento inteligible para el mundo en que vivimos. El Profeta realiza de manera suprema esta unión.

Alfarabí se interesaba también por la política, y soñaba con una organización única, cuyas ramificaciones debían extenderse a la totalidad del mundo habitado. Pero la ciudad terrena no tiene en sí misma su propio fin; por perfecta que se la suponga, sólo es camino hacia la felicidad supraterrena. Al salir de este mundo, las multitudes de los vivos van a unirse con las de los muertos, y se unen inteligiblemente a ellas, cada uno con su semejante; y, por esta unión de alma con alma, los placeres de los que murieron anteriormente se alimentan y aumentan y se enriquecen indefinidamente. La obra de Alfarabí, sorprendente por el vigor de su pensamiento, y también —con frecuencia— por la fuerza de su expresión, merece ser estudiada por sí misma; tiene la desgracia —a causa de un injusto efecto de perspectiva histórica— de ser vecina de los grandes sistemas árabes, cuya aparición preparó ella misma.

Una de las manifestaciones más curiosas de la especulación filosófica musulmana es la aparición de esa especie de masonería que comenzó hacia el siglo IV de la Hégira, y que se conoce con el nombre de «Hermanos de la pureza». Los afiliados a esa secta no sólo admitían la posibilidad

de interpretar y confirmar la revelación religiosa mediante la filosofía, sino que pretendían incluso mejorar la ley religiosa y rectificarla gracias a los recursos que puede ofrecernos la simple especulación racional. Se atribuyen a esta secta cincuenta y un tratados, que se clasifican en cuatro grupos: matemáticas y metafísica, física, doctrina sobre el alma, ley religiosa y teología. El conjunto de dichos tratados constituye una enciclopedia sin originalidad filosófica, en la que las influencias aristotélicas se confunden con la neoplatónica, pero que nos muestra hasta qué punto se había extendido el gusto por la filosofía, hacia la segunda mitad del siglo x, entre los filósofos musulmanes.

Por el contrario, la obra de Avicena merece que le dediquemos mayor atención. Su nombre es familiar a todos los filósofos cristianos del siglo XIII; y, aunque se le considera adversario, es un adversario al que se debe respetar, a causa de su poder, y con el que interesa contar. En realidad, es uno de los grandes nombres de la filosofía. Avicena (Ibn Sina) nació el año 980; en su autobiografía nos ha dejado la referencia de los estudios enciclopédicos a que se entregó desde su juventud; y vemos que, ya a los dieciséis años, ejercía la medicina, después de haber asimilado el estudio de la literatura, de la geometría, de la física, de la jurisprudencia y de la teología. Sin embargo, en la metafísica de Aristóteles encontró un obstáculo que durante mucho tiempo le pareció infranqueable. La releyó cuarenta veces y llegó a saberla de memoria sin lograr comprenderla. Pero habiendo comprado por casualidad un tratado de Alfarabí sobre el sentido de la metafísica aristotélica, cayeron las escamas de sus ojos, y se sintió tan feliz por haber comprendido, que al día siguiente distribuyó a los pobres abundantes limosnas para agradecer a Dios el prodigio. A los dieciocho años sabía ya todo cuanto tenía que saber; sus conocimientos eran tan vastos que todavía podían ganar en profundidad, pero no en extensión. Después llevó una existencia agitada, y a veces hasta novelesca, en la que el placer ocupó una gran parte, tan llena de acontecimientos y de cargos públicos, que se veía obligado a redactar sus obras durante los ocios que le permitía la noche. Avicena escribió más de cien obras, que tratan de las materias más diversas, y murió en 1037, a los cincuenta y ocho años de edad.

En la Edad Media, el nombre de Avicena conservó la celebridad debida a un gran médico. Aún hoy, cuando las ediciones antiguas de sus escritos filosóficos traducidos al latín son rarísimas, todavía podemos procurarnos algún ejemplar de su *Canon,* que durante siglos sirvió para enseñar la medicina. Pero su autoridad filosófica fue considerable durante el siglo XIII, y se puede clasificar inmediatamente a un filósofo de la Edad Media occidental, desde el momento en que se sabe quién es, para él, el más grande filósofo moderno, si Avicena o Averroes. En verdad, el pensamiento personal de Avicena parece haber sido más complejo de lo que creyeron los occidentales. Compuso una *Filosofía oriental,* especie de mística especulativa que se expresa aun en algunos de sus poemas, y que no

fue conocida por la Edad Media cristiana. Una de las obras que ejerció influencia decisiva sobre el pensamiento occidental es *Al-Schifâ (La Curación)*, especie de Suma o enciclopedia filosófica, en dieciocho volúmenes —varias de cuyas partes fueron traducidas al latín—, que contiene su interpretación de la filosofía de Aristóteles. Aparte de sus méritos propiamente filosóficos, esta obra ofrece el interés de no presentarse como un comentario a Aristóteles —cosa que, por otra parte, no era—, sino como una exposición directa de la filosofía, en la que la doctrina de Aristóteles se combina felizmente con el neoplatonismo, no sin acoger influencias religiosas árabes y judías, particularmente en metafísica. Las partes de la obra de Avicena traducidas al latín que ejercieron más profunda influencia en la Edad Media son la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza *(Sufficientia* o *Communia naturalium)*, la Psicología *(Liber VI Naturalium)* y la Metafísica.

La Lógica de Avicena reposa, como la de Aristóteles, sobre la distinción fundamental entre el objeto primero del entendimiento, que es el individuo concreto *(intentio prima)*, y su objeto segundo, que es nuestro conocimiento de la realidad *(intentio secunda)*. El universal es una segunda intención, pero Avicena lo concibe de manera distinta que Aristóteles. Para Avicena, cada noción universal define una a modo de realidad mental, que se llama esencia, cada una de las cuales se distingue de las demás por propiedades definidas. Las esencias expresan exactamente la realidad, de la cual son abstraídas por el pensamiento. Por tanto, el conocimiento lógico tiene un alcance físico y hasta metafísico; no en el sentido de que la realidad esté formada de ideas generales, sino porque la generalidad lógica de los universales, y su misma predicabilidad, expresa esa propiedad fundamental que la esencia tiene de ser una y la misma, cualquiera que sea el individuo que la posea. De aquí se sigue que, en el orden de las esencias, todo lo que se puede pensar separado y de manera distinta es realmente distinto de aquello separado de lo cual se le piensa. Este principio encuentra numerosas e importantes aplicaciones en la filosofía de Avicena. Por ejemplo: un alma unida a un cuerpo, pero que no recibiera de él ninguna sensación interna ni externa, aún sería capaz de conocerse a sí misma, de pensar y de saber que piensa. Consiguientemente, un alma puede concebirse de manera distinta sin referencia al cuerpo; por tanto, la esencia del alma es distinta de la del cuerpo, y el alma es realmente distinta del cuerpo.

Así, pues, el universo aviceniano está compuesto de esencias o naturalezas, que son el objeto propio del conocimiento metafísico. Considerada en sí misma, la esencia contiene todo lo que contiene su definición, y nada más. Cada individuo es singular con pleno derecho; la ciencia versa sobre los individuos. Toda idea general es universal con todo derecho; la lógica se ocupa de los universales. La esencia o naturaleza es *indiferente*, tanto para la generalidad como para la universalidad. La «caballeidad», por ejemplo, es la esencia del caballo, independientemente de que se sepa lo que es preciso añadirle para que se transforme, ya en la idea general de

* debe de decir: singularidad.

caballo, ya en un caballo concreto. Como dice Avicena en una fórmula frecuentemente citada en la Edad Media: *Equinitas est equinitas tantum.* Y lo mismo ocurre con las demás esencias; el conjunto de estas realidades abstractas, cada una de las cuales impone al pensamiento la necesidad de su contenido propio, constituye el objeto mismo de la metafísica.

Por lo demás, no hay que extrañarse de ello. El alma humana no está ligada al cuerpo tan estrechamente como puede hacer creer la definición aristotélica de alma. Es verdad que el alma es la forma del cuerpo organizado, pero su esencia no consiste en eso; se trata sólo de una de sus funciones, y no de la más elevada. Por ejemplo: señalo a alguien que pasa y pregunto qué es; me contestan: un obrero. Es posible, pero lo que pasa ante mí no es un obrero, sino un hombre que ejerce la función de obrero. De manera semejante, el alma es, de suyo, una sustancia espiritual, una de cuyas funciones es animar a un cuerpo organizado. El *Liber VI Naturalium* está dedicado a un análisis detallado de las funciones animadoras y cognoscitivas del alma humana. La clasificación aviceniana de las facultades del alma en cinco sentidos externos, cinco sentidos internos, facultades motrices y facultades intelectuales, será recordada durante mucho tiempo, bien para aceptarla, bien para criticarla.

A través de Avicena, efectivamente, la Edad Media trabó conocimiento con la doctrina —tan desconcertante para los cristianos— de la unidad de la Inteligencia agente, fuente de los conocimientos intelectuales de todo el género humano. En esto, sin embargo, Avicena no hizo más que tomar y desarrollar la doctrina de Alfarabí. En efecto, admitía en cada alma un entendimiento que le es propio: la aptitud para recibir las formas inteligibles despojadas de toda materia, es decir, abstraídas. En su primer grado, el entendimiento se encuentra absolutamente desnudo y vacío, como un niño que puede aprender a escribir, pero que ni siquiera sabe lo que son letras, tinta ni pluma. En el segundo grado, este intelecto está ya provisto de sensaciones y de imágenes, como un niño que ha comenzado a trazar palotes y sabe servirse de una pluma: el entendimiento ya no está absolutamente en potencia *(potentia absoluta)*, sino ya casi en acto *(potentia facilis, intellectus possibilis)*, en el sentido de que *puede* conocer. En el tercer grado se vuelve hacia la Inteligencia agente separada para recibir de ella las formas inteligibles correspondientes a sus imágenes sensibles: entonces se encuentra en acto, gracias al inteligible que recibe *(intellectus adeptus)*; a fuerza de repetir este esfuerzo alcanza una cierta facilidad, que no es otra cosa que el conocimiento adquirido *(intellectus in habitu)*. Poseer la ciencia es, pues, la aptitud —adquirida por el ejercicio— para recibirla de la Inteligencia agente. Esta epistemología, característica de la doctrina de Avicena, se reduce a establecer un solo entendimiento agente para toda la especie humana, al mismo tiempo que atribuye un entendimiento posible a cada individuo.

Entre los objetos inteligibles que el metafísico considera, hay uno que goza de un privilegio notable. Pensemos en lo que pensemos, lo concebimos primeramente como «algo que es». Ser hombre no es ser caballo ni

ser árbol; pero en los tres casos es ser un ser. «Ser» y «cosa» son, pues, lo que primeramente cae bajo la mirada del entendimiento; o también: el ser acompaña a todas nuestras representaciones. Sin embargo, la noción de ser no es absolutamente simple. Se desdobla inmediatamente en ser necesario y ser posible. Esa distinción se presenta primero como puramente conceptual. Se llama posible a un ser que puede existir, pero que jamás existirá si no es producido por una causa. El posible mismo se desdobla, por lo demás, en aquello que sólo es puro posible (porque todavía no existe la causa) y aquello que, siendo posible por esencia, viene a ser necesario de hecho, porque su causa existe y lo produce necesariamente. Así, una cosa que no pueda no existir sigue siendo «posible», a no ser que, en virtud de su propia esencia, no pueda existir. Por el contrario, lo necesario es lo que no tiene causa y, en virtud de su propia esencia, no puede no existir.

En una metafísica cuyo objeto propio es la esencia, estas distinciones abstractas equivalen a una división de los seres. Efectivamente, la experiencia únicamente nos da a conocer objetos cuya existencia depende de causas determinadas. Cada uno de ellos es, pues, simplemente «posible»; pero también sus causas no son más que «posibles»; la serie total de los seres es, por tanto, un simple posible; y como lo posible es lo que requiere una causa para existir, si no hubiera más que posibles no existiría nada. Consiguientemente, si existen los posibles es que existe también un necesario, causa de la existencia de aquéllos. Ahora bien, existen posibles; luego existe un necesario, causa de la existencia de los posibles, que es Dios.

Así, pues, el Dios de Avicena es el *Necesse esse* por definición. Por este motivo, posee la existencia en virtud de su sola esencia; o, como también se dice, en él la esencia y la existencia son una sola cosa. Por eso Dios es indefinible e inefable. Dios existe; pero si se pregunta qué es, no hay posibilidad de responder, porque en Dios no hay *quid* al que pueda referirse la pregunta *quid sit*. El caso de Dios es único. Por el contrario, todo lo que no es más que posible tiene una esencia; y como, por definición, esta esencia no tiene en sí la razón de su existencia, hay que decir que la existencia de todo posible es, en cierto modo, un acompañamiento accidental de su esencia. Observemos que este accidente puede, de hecho, acompañar necesariamente a la esencia, en virtud de la necesidad de su causa; pero, de derecho, no es un resultado necesario, estrictamente hablando, de la esencia, ya que no dimana de la esencia en cuanto tal. Por consiguiente, en todo lo que no es Dios se distinguen la esencia y la existencia.

Se advierte que la división del ser en necesario y posible desempeña, en Avicena, el mismo papel que la división de lo Uno y lo múltiple en Plotino y en Erígena, de lo Inmutable y lo mudable en San Agustín, del *Ipsum esse* y los seres en Santo Tomás de Aquino. Por ahí pasa el corte ontológico que separa a Dios del universo, puesto que nada puede hacer que el Necesario se convierta en posible, ni al revés. Por el contrario —y

esto lo han visto muy claramente aquellos pensadores cristianos que han conocido bien a Avicena; Duns Escoto, por ejemplo— la relación entre los seres posibles y Dios, en su doctrina, aunque efectivamente conserva intacto este corte ontológico, es, sin embargo, una relación de necesidad. Profundamente penetrado del pensamiento griego, para el que sólo es inteligible lo necesario, Avicena ha concebido la producción del mundo por Dios como la actualización sucesiva de una serie de seres, cada uno de los cuales, siendo posible de suyo, se hace necesario en virtud de su causa, la cual, a su vez, lo es en virtud de la suya; y todos lo son, en conjunto, en virtud del único *Necesse esse*, que es Dios. Para hacerse después asimilable al pensamiento cristiano, el universo de Avicena tendrá que admitir, en su origen, la decisión de una voluntad divina soberanamente libre. Esta metamorfosis radical, que transformará la escala jerárquica de las necesidades condicionadas de Avicena en una vasta contingencia, será realizada por Duns Escoto.

Esta contingencia de los posibles es, precisamente, lo que Avicena no ha querido admitir, por su parte. La producción del mundo por Dios es eterna. La sola prioridad del Primero sobre lo demás es la del Necesario sobre lo posible. El Necesario, o Primero, es simple y uno, porque su esencia se basta; ahora bien, de lo uno no puede salir más que lo uno. Por otra parte, Dios es simple y uno porque es una sustancia inteligible; mas el acto de una sustancia inteligible es conocer; el acto creador no puede ser más que el acto mismo por el que Dios conoce. El Primero se conoce a sí mismo, y el conocimiento que tiene de sí constituye el Primer Causado. Este primer ser causado es una sustancia inteligible, o Inteligencia; puesto que es causado es, de suyo, posible; pero es también necesario de hecho, en virtud de su causa. Esta Inteligencia piensa ante todo en Dios, y este acto de conocimiento engendra la segunda Inteligencia separada. Ella se piensa luego a sí misma como necesaria por su causa, y ese acto engendra el alma de la esfera celeste que contiene el mundo. Ella se piensa, finalmente, como posible en sí misma, y dicho acto engendra el cuerpo de esta esfera. La segunda Inteligencia procede del mismo modo; al conocer a la primera Inteligencia, engendra a la tercera; conociéndose a sí misma como necesaria, engendra el alma de la segunda esfera; conociéndose como posible, engendra el cuerpo de esta esfera. El proceso continúa hasta la última Inteligencia separada, la que preside a la esfera de la luna; por lo demás, ya conocemos a esta Inteligencia, puesto que ella es nuestro entendimiento agente. Dicha Inteligencia cierra la serie de las emanaciones, porque ya no tiene fuerza para producir otra Inteligencia, pero irradia las formas inteligibles, que vienen a ser como sus imágenes degradadas y, al apoderarse de las materias terrestres dispuestas a recibirlas, engendran en ellas los seres que percibimos por los sentidos. Cada hombre es uno de estos seres; el alma que anima a su cuerpo es una sustancia inteligible emanada del alma de la última esfera; el alma del hombre considera, compara y clasifica las imágenes de los cuerpos que percibe mediante los sentidos, y entonces se encuentra con aptitud para

que el correspondiente inteligible emane en ella viniendo de la Inteligencia agente. Así, pues, lo que se llama abstracción es la recepción de una de las formas inteligibles, continuamente irradiadas por la última de las Inteligencias, en un entendimiento humano dispuesto a recibirla.

La metafísica aporta aquí la última justificación de la teoría del conocimiento. También es ella la que guarda el secreto de los destinos humanos. No todos los hombres tienen el mismo grado de aptitud para unirse a la Inteligencia agente. Algunos casi no son capaces de esa unión; otros la consiguen con esfuerzos más o menos grandes; y, entre éstos, los hay que se elevan, gracias a la pureza de su vida, hasta comunicar con esa Inteligencia divina tan fácilmente que cada una de sus preguntas es como una plegaria oída de antemano. Ese estado del entendimiento es el *intellectus sanctus,* cuyo ápice es el espíritu de profecía. Un musulmán tenía el deber de reservar ese puesto de honor al Profeta; pero el Cristianismo tenía los suyos, y Albeto Magno no se mostró negligente en recurrir al «intelecto santificado» de Avicena para explicar los excepcionales conocimientos de que estaban dotados aquellos profetas. Por su amplitud de miras y por la perfección de su técnica filosófica, esta obra mereció, seguramente, la influencia profunda y duradera que ejerció sobre los pensadores cristianos de Occidente. Sin olvidar todo lo que Avicena debe, y reconoce deber, a su predecesor, Alfarabí, se le puede atribuir el mérito de haber realizado una feliz fusión de aristotelismo y neoplatonismo, para uso del pensamiento árabe, manteniendo al mismo tiempo el principio de su concordancia con la religión.

No es menos cierto que algunos espíritus se inquietaban por las consecuencias nocivas que podía tener para la fe ese extraordinario desarrollo de la especulación racional. Al Gazali (murió hacia 1111) intenta un esfuerzo de reacción y publica varias obras célebres, cuyos títulos resultan bastante significativos: *Restauración de los conocimientos religiosos, La destrucción de los filósofos.* Ninguna de estas obras fue conocida por el mundo latino medieval. Pero Gazali había compuesto otra obra, *Las intenciones de los filósofos,* en la que se limitaba a exponer las doctrinas de Alfarabí y de Avicena, a los que pretendía refutar en otro lugar. Esta última obra fue traducida al latín; y, como se desconocían las otras, Gazali tuvo la mala fortuna de pasar, en Occidente, por defensor de aquellas mismas tesis que había querido destruir.

A consecuencia de este error, todos los teólogos del siglo XIII considerarán a «Algazel» como un simple discípulo de Avicena. El verdadero Algazel es completamente distinto. Profesa una especie de escepticismo filosófico, del que se propone salga beneficiada la religión. No comienza, pues, por exponer en sí mismas las doctrinas o tendencias de los filósofos, si no es para arruinarlas seguidamente con mayor seguridad. Su gran adversario es Aristóteles, el príncipe de los filósofos; pero en sus ataques contra él engloba con frecuencia a los dos grandes intérpretes musulmanes del aristotelismo Alfarabí y Avicena. Por lo demás, evita voluntaria-

mente la crítica de todo cuanto entra en el ámbito de la ciencia pura y deriva de la demostración matemática. Tal como ha ocurrido frecuentemente en el curso de la historia de la filosofía, sus mismas exigencias en materia de pruebas y su distinción rigurosa entre ciencias y filosofía le permitían eliminar todas las doctrinas filosóficas de las que hubiera podido recelar la fe. Sus críticas versan sobre veinte puntos, ya de metafísica, ya de física. Establece, por ejemplo, que los filósofos se equivocan al afirmar la eternidad de la materia; que no pueden demostrar la existencia de un demiurgo, ni establecer que Dios es uno, o que es incorpóreo; que no pueden probar, desde su punto de vista, que Dios conoce las cosas fuera de sí, ni que el alma humana es independiente del cuerpo e inmortal; que se equivocan al negar la resurrección de los muertos, así como el paraíso, el infierno, etc. Algunas de estas críticas son verdaderamente agudas, y prueban cuán dotado estaba de espíritu filosófico este adversario de los filósofos. Así, para probar que no se tiene razón cuando se niega la posibilidad del milagro, esboza una verdadera crítica de la noción de causa natural: «No es necesario, según nosotros, que, en las cosas que ocurren habitualmente, se busque una relación y un nexo entre lo que se cree ser la causa y lo que se cree ser el efecto. Son, al contrario, dos cosas perfectamente distintas, de las que la una no es la otra, que no existen ni dejan de existir la una por la otra» (trad. Munk). Semejante crítica de la filosofía no había de detener su desarrollo, ni siquiera en los medios musulmanes; pero había de dar por resultado que la filosofía musulmana emigrase desde el Oriente a España, donde aún alcanzará gran altura con Avempace, Ibn Tofail y, sobre todo, Averroes.

Avempace (Ibn Badja, † 1138), árabe de España, igualmente versado en las ciencias y en la filosofía, ha dejado tratados de lógica, un libro *Sobre el alma*, la *Guía del solitario* y un escrito *Sobre la unión del Intelecto con el hombre* (citado por Alberto Magno con el título de *Continuatio intellectus cum homine)*. El título manifiesta suficientemente cuál era entonces, para estos filósofos, el problema principal: establecer contacto entre el Individuo racional y la Inteligencia separada agente, de la que aquél obtiene su felicidad. La *Guía del solitario* era, por lo demás, una especie de itinerario del alma hacia Dios o, más bien, hacia la Inteligencia agente, mediante la cual el hombre enlaza con el mundo divino. Esta doctrina suponía, pues, que el hombre tiene posibilidad de elevarse progresivamente desde el conocimiento de las cosas al de una sustancia separada de toda materia. Ibn Badja pensaba que así ocurre, en efecto. El estudio de una ciencia cualquiera tiene por fin conocer las esencias de los objetos sobre que versa. De las esencias de cada objeto podemos abstraer otra; y, si ésta tuviera una, podríamos a su vez extraerla de ella; pero como no podemos remontarnos hasta el infinito, hay que llegar a pensar una esencia que no incluya en sí misma a otra esencia. Y esa es la esencia de la Sustancia separada, de la cual depende nuestro conocimiento. Advirtamos, por lo demás, que, en una doctrina semejante, el simple conoci-

miento de la esencia abstracta del hombre, o del caballo, versa ya sobre una esencia común a los diversos entendimientos posibles que la conocen. El conocimiento de un inteligible cualquiera recae de golpe sobre una sustancia separada; el hombre es, pues, capaz de hacerlo, puesto que lo hace. Estas razones, en virtud de las cuales el conocimiento de una esencia abstraída de lo sensible resulta semejante al conocimiento de una sustancia inteligible, parecerán frívolas a Santo Tomás de Aquino; sin embargo, Avempace merecerá el honor de un capítulo del *Contra Gentiles* (III, 41): *Hoc autem quaestionem habet* —admitirá Santo Tomás—: aquí hay una cuestión.

También encontramos a veces en Alberto Magno, Tomás de Aquino y otros más, a un tal Abubacer. Se trata de Abu Beker ibn Tofail, que nació en Cádiz hacia el año 1100 y murió en Marruecos en 1185; hombre de saber enciclopédico, igual que todos estos árabes, cuya ciencia sobrepasaba en tan alto grado la de los cristianos de su tiempo. Como la de Ibn Badja, la doctrina de Abubacer fue, según parece, conocida por los cristianos del siglo XIII, sobre todo por la crítica que Averroes dirige contra ella en *De anima,* lect. V. Para ellos, Abentofail era el que había identificado el entendimiento posible del hombre con la imaginación (*phantasia*). Una vez convenientemente preparada, ésta podría recibir las formas inteligibles, sin que se precise suponer ningún otro intelecto. Desdichadamente, los latinos no conocieron la novela filosófica de Abubacer, el *Ḥayy ben Yaqdhân,* en la que mostraba cómo un hombre que vive en la soledad puede elevarse progresivamente, por el estudio de las ciencias y la contemplación de la verdad, hasta la unión divina y la felicidad.

El mayor nombre de la filosofía árabe, junto con Avicena, es Averroes (*Averrois,* Ibn Rochd), cuya influencia se propagó, en múltiples direcciones, a lo largo de toda la Edad Media, en la época del Renacimiento y hasta el mismo umbral de los tiempos modernos. También es árabe español. Nació en Córdoba el año 1126; estudió teología, jurisprudencia, medicina, matemáticas y filosofía. Durante varios años ejerció las funciones de juez y compuso un número considerable de escritos personales sobre medicina, astronomía y filosofía. Algunos de sus comentarios a Aristóteles, que le valieron durante la Edad Media el título de «Comentador» por excelencia —*Averrois,* escribirá Dante, *che il gran commento feo*—, nos han llegado en tres redacciones diferentes. Los originales árabes de estas obras se han perdido en su mayor parte, y los conocemos, sobre todo, por sus traducciones latinas. Llevan los nombres de comentarios grandes y medios; las redacciones más cortas se llaman paráfrasis o análisis. Tras alternativas de favor y de desgracia entre sus correligionarios; Averroes murió en 1198, a la edad de setenta y dos años.

Uno de los esfuerzos más originales intentados por Averroes fue el que hizo para determinar con precisión las relaciones entre la filosofía y la religión. Averroes comprobaba la presencia de gran número de sectas

* = "El filósofo autodidacta"

filosóficas y teológicas, en lucha unas contra otras, cuya misma existencia era un peligro permanente, tanto para la filosofía como para la religión. Efectivamente, interesaba salvaguardar los derechos y la libertad de la especulación filosófica; pero, por otra parte, no se podía discutir que los teólogos tuvieran razón para inquietarse al ver que la discusión de los textos del Corán se extendía a todos los ambientes. Averroes atribuyó todo el mal al hecho de que se autorizaba el acceso a la filosofía a espíritus incapaces de comprenderla; vio el remedio en una exacta definición de los diversos grados en que es posible entender los textos coránicos y en la prohibición, impuesta a cada espíritu, de rebasar el grado que le conviene. En efecto, el Corán es la verdad misma, puesto que resulta de un milagro de Dios; pero como va destinado a la totalidad de los hombres, debe contener algo que satisfaga y convenza a todos los espíritus. Ahora bien, hay tres categorías de espíritus y tres clases de hombres, que corresponden a dichos grados: 1.º, los hombres de demostración, que exigen pruebas rigurosas y quieren alcanzar la ciencia yendo de lo necesario a lo necesario por lo necesario; 2.º, los hombres dialécticos, que se satisfacen con argumentos probables, y 3.º, los hombres de exhortación, a los que bastan los argumentos oratorios que apelan a la imaginación y a las pasiones. El Corán —y esto prueba su carácter milagroso— se dirige simultáneamente a esas tres clases de espíritus; tiene un sentido exterior y simbólico, para los ignorantes; un sentido interior y oculto, para los sabios. El pensamiento rector de Averroes es que cada espíritu tiene el derecho y el deber de comprender y de interpretar el Corán de la manera más perfecta de que sea capaz. El que pueda comprender el sentido filosófico del texto sagrado debe interpretarlo filosóficamente, porque es el sentido más alto, el verdadero sentido de la revelación; y cada vez que parezca surgir cualquier conflicto entre el texto religioso y las conclusiones demostrativas, debe establecerse su acuerdo interpretando filosóficamente el texto religioso. De este principio derivan inmediatamente dos consecuencias. La primera es que un espíritu nunca debe tratar de elevarse por encima del grado de interpretación de que es capaz; la segunda, que jamás se deben divulgar, entre las clases inferiores de espíritus, las interpretaciones reservadas a las clases superiores. El error en que se ha caído consiste precisamente en la confusión y la divulgación intempestiva de los conocimientos superiores entre los espíritus inferiores; de ahí esos métodos híbridos que mezclan el argumento oratorio, la dialéctica y la demostración, y son fuentes inagotables de herejía. Conviene, pues, restablecer en todo su vigor la distinción de los tres órdenes de interpretación y de enseñanza: en la cima, la filosofía, que confiere la ciencia y la verdad absolutas; debajo, la teología, dominio de la interpretación dialéctica y de la verosimilitud; en el extremo inferior de la escala, la religión y la fe, que se deben reservar cuidadosamente para aquellos a quienes resultan necesarias. De este modo se yuxtaponen y se jerarquizan tres grados de intelección de una sola y misma verdad.

En una posición tan compleja son inevitables los conflictos de jurisdicción. ¿Qué hacer cuando, sobre un punto concreto, la filosofía enseña una cosa y la fe otra? Si nos atenemos al esquema precedente, la respuesta sería sencilla: dejemos al filósofo hablar como filósofo y al simple fiel hablar como creyente. Cierto; pero en semejantes casos Averroes habla como si él mismo fuese, simultáneamente y bajo el mismo respecto, filósofo y creyente. Así, en lo concerniente al problema de la unidad del entendimiento agente, declara expresamente: *per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem*. Esta fórmula, y otras parecidas, han hecho que sus adversarios le atribuyeran la doctrina llamada de «la doble verdad»; según dicha doctrina, dos conclusiones contradictorias podrían ser simultáneamente verdaderas: una para la razón y la filosofía, la otra para la fe y la religión. Parece cierto que Averroes no dijo nada semejante. Comprueba que determinada conclusión se impone de manera necesaria a la razón; pero en caso de conflicto, se atiene a la enseñanza de la fe. ¿Qué pensaba realmente? La respuesta queda oculta en el secreto de su conciencia. Averroes no rompió jamás con la comunidad musulmana, sino al contrario; pero su misma doctrina le prohibía hacer nada que pudiese debilitar una fe necesaria para el orden social; cualquiera que haya sido su íntimo pensamiento, él sabía que debía obrar así. Dice que la conclusión de la razón es necesaria, no que sea verdadera; pero tampoco afirma que la enseñanza de la fe sea verdadera, sino sólo que se atiene a ella firmemente. Sin duda, coloca el conocimiento filosófico en la cima de la jerarquía del saber; pero también lo hace así Santo Tomás; la ciencia es un saber más perfecto que la fe. ¿Cómo adquirir seguridad de que, también para Averroes, la fe no es, aunque menos evidente, más segura que la razón? Verdad es que Santo Tomás lo dice y Averroes no. El hecho es importante; pero Averroes dice que, en el Profeta, fe y razón, religión y filosofía coinciden. ¿Cómo saber si él mismo no creyó que una luz intelectual todavía mayor le hubiera permitido ver la verdad de la fe en la claridad de la razón? Es cierto que la posición de Averroes era de tal naturaleza que podía cubrir todos los equívocos; pero este hecho no nos autoriza a pronunciarnos sobre sus convicciones personales. El secreto de las conciencias individuales es uno de los límites de la historia. El deseo de encontrar enemigos o aliados, es decir, de clasificar a los hombres en función de uno mismo, hace que la historia nos resulte difícilmente soportable, pero el respeto del hombre por el hombre ayuda a resignarnos a ella.

El pensamiento de Averroes se presenta como un esfuerzo consciente por restituir a su pureza la doctrina de Aristóteles, corrompida por todo el platonismo que sus antecesores habían introducido en ella. Averroes se dio perfecta cuenta de cuáles habían sido los intereses teológicos que habían favorecido aquella mezcolanza. Él sabía que restaurar el auténtico aristotelismo era excluir de la filosofía aquellos elementos que mejor concordaban con la religión. Los cristianos que han leído a Averroes tampoco se han equivocado sobre este aspecto de su pensamiento, y los que

no vieron con buenos ojos su filosofía no dejaron de alegar —contra los cristianos que querían, por el contrario, inspirarse en ella— los peligros que hacía correr a la fe. El mismo Averroes partió de la convicción de que la filosofía de Aristóteles era verdadera. Las fórmulas que utiliza para expresar su admiración por el Estagirita son bien conocidas; y, efectivamente, hay que conocerlas, porque el culto excesivo a Aristóteles es una señal distintiva de la escuela averroísta, pero no, como a veces se piensa, de toda la Edad Media: *Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri.* Fuertes expresiones son éstas. Hay que tener en cuenta, probablemente, el buen consejo que a este propósito da un historiador sirio de la filosofía: no tomar a la letra las hipérboles laudatorias orientales; pero los latinos que se las apropien no tendrán esta excusa. Lo cierto es que hasta en Averroes queda algo de platonismo y que, consciente o inconscientemente, el Comentador ha producido una obra más original de lo que él mismo declara.

En lógica, Averroes no ha desempeñado otro papel que el de un penetrante y fiel intérprete de auténtico aristotelismo. En antropología y en metafísica ha puesto en circulación un aristotelismo de tipo definido que había de competir con el de Avicena durante los siglos XIII y XIV. La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser y de las propiedades que, como tal, le pertenecen. Hay que entender por el término «ser» la sustancia misma que es. Toda sustancia es un ser; todo ser es, ya una sustancia, ya un accidente que participa del ser de la sustancia. No hay, pues, lugar a plantearse separadamente el problema de la existencia, y menos aún a imaginar, con Avicena, que sea un «accidente» de la esencia. Lo que es real, lo es con pleno derecho. La sustancia es la cosa individual misma. Ese es el sentido primero del término; pero todavía es mejor decir que es la quididad o esencia real que determina a cada sustancia a ser lo que es. Vinculado así a la realidad concreta, el ser de cada cosa le es propio; por tanto, el ser no se puede predicar unívocamente (en sentido idéntico) de todo lo que es. Sin embargo, lo que «es» es un cierto género de ser: sustancia, accidente, cantidad, cualidad; en resumen: cada una de las categorías del ser tiene en común con las otras el designar algo que es; luego el ser no se puede predicar equívocamente (en sentidos totalmente diferentes); por eso se dice que el ser es «análogo», entendiendo por esto que, sean lo que sean y de cualquier modo que sean, todas las categorías dicen «relación» al ser. El objeto de la metafísica es el estudio de todo lo que es, en cuanto que es. Su método es el de la lógica, utilizado ahora no ya como simple conjunto de las reglas del pensamiento correcto, sino como medio de explorar la naturaleza real del ser y de sus propiedades.

Para que nuestra lógica se aplique a lo real es preciso que las cosas sensibles sean al mismo tiempo inteligibles. Lo son, y eso es precisamente lo que prueba que su causa primera es el pensamiento de un Entendi-

miento. Si fuera de otro modo, ¿de dónde sacaría su naturaleza esa aptitud para ser pensada por nosotros? Su inteligibilidad les es esencial, y lo que es esencial no existe más que por una causa eficiente necesaria. Si es esencial a las cosas sensibles el ser virtualmente inteligibles, ello se debe a que provienen de la concepción de un intelecto. Es verdad que son sensibles; pero también el pensamiento del artesano produce objetos materiales. Si nosotros podemos comprender dichos objetos es porque proceden de un pensamiento, es decir, de una forma inteligible presente al entendimiento de quien los ha hecho. Igual ocurre con las cosas naturales. Los platónicos se han equivocado al creer en la existencia de las Ideas separadas, pero no al pensar que lo sensible recibe de alguna causa su inteligibilidad.

Sería erróneo creer que los universales existen en sí, fuera de los individuos. Si lo admitimos, tendremos que suponer, o bien que cada individuo posee solamente una parte de ellos —así, Zaid y Amr responderían cada uno a una parte diferente del concepto «hombre»—, lo cual es absurdo, o bien que lo universal está presente todo entero en cada individuo, lo que conduce a ponerlo como uno y múltiple a la vez, cosa que no resulta menos absurda. Por consiguiente, es preciso admitir que lo universal no es una sustancia, sino prodúcto del entendimiento. *Intellectus in formis agit universalitatem;* la ciencia no tiene por objeto una realidad universal, sino que consiste en conocer cosas particulares de modo universal, abstrayendo de las cosas la naturaleza común que sus materias individualizan.

Así concebido, el universal no es otra cosa que «lo que puede ser predicado de varios individuos». Por eso, él mismo no puede ser un individuo, lo cual no significa que el conocimiento que tenemos del universal carezca de objeto. Los individuos no son simples. La forma es el acto o esencia de lo que es; la materia es la potencia actualizada y determinada por la forma; la sustancia individual es el compuesto de ambas. Lo que el pensamiento alcanza, al concebir el universal, es la forma, y la expresa en la definición. El nombre de la cosa designa toda la cosa, pero es la forma la que primordialmente merece dicho nombre.

Compuesta de forma y de materia y, consiguientemente, de un elemento determinante y un elemento determinado, toda sustancia es, por ese mismo hecho, compuesta de acto y de potencia. Por el acto, es; por la potencia, puede llegar a ser. Cambiar de cualidad, de cantidad o de lugar es pasar de la potencia al acto, es estar en movimiento. En física se prueba que todo lo que está en movimiento es movido por un motor, y que, como lo movido sólo es movido porque está en potencia, el motor únicamente mueve porque está en acto. Tomemos un número cualquiera de seres en movimiento; se distribuyen necesariamente en tres clases: una, la más baja, comprenderá los seres que son movidos y no mueven; otra, intermedia, incluirá los que son a la vez efectos y causas, los que mueven y son movidos; la más alta abarcará los seres que mueven sin ser movidos. Todo esto —dice Averroes— es evidente. Se puede multi-

plicar cuanto se quiera los intermediarios; su número no importa, con tal, únicamente, de que no sea infinito. Pero no lo es, porque, si lo fuera, no habría causas primeras ni, consiguientemente, movimiento; ahora bien, hay movimiento; es un hecho; así, pues, el número de seres intermedios es finito y su acción implica la existencia de una clase de causas primeras, que mueven sin ser movidas.

Mover sin ser movido es ser un acto exento de toda potencialidad: acto puro. Existen, por tanto, actos puros, y dado que su actualidad es perfecta, mueven continuamente. Pero no hay movimiento sin móvil. Para que la acción motriz de estos actos puros sea continua es preciso que el movimiento y las cosas movidas lo sean también. El mundo, pues, ha existido siempre y continuará existiendo siempre. En resumen: la duración del mundo en el tiempo es eterna. No es eso todo. Puesto que están exentos de potencialidad, estos Actos están asimismo exentos de materia. Por consiguiente, son sustancias inmateriales. ¿Cuántas hay? Estableceremos tantas cuantas sean precisas para explicar los movimientos primeros, causas de todos los demás movimientos en el universo. Desgraciadamente, los astrónomos no se ponen de acuerdo sobre el número de esos movimientos; pero se admite comúnmente que hay treinta y ocho: cinco para cada uno de los planetas superiores (Saturno, Júpiter y Marte), cinco para la Luna, ocho para Mercurio, siete para Venus, uno para el Sol (si se le considera como moviéndose sobre una esfera excéntrica, no sobre un epiciclo) y uno para la esfera que envuelve al mundo, es decir, el firmamento. Tal vez haya una novena esfera, pero no es seguro. Si hay treinta y ocho movimientos, hay treinta y ocho motores.

¿Cómo mueven esos motores, que son de suyo inmóviles? Es que para mover no tienen que hacer otra cosa que existir. El movimiento de cada esfera nace en ella del deseo que experimenta respecto del Acto puro de que depende. Ella se mueve por sí misma hacia dicho Acto. Para comprender este movimiento recordemos que los motores son actos inmateriales, o sea, Inteligencias, y que la esfera correspondiente desea el pensamiento de esas Inteligencias. Por tanto, es preciso que cada cuerpo celeste posea, si no sentidos e imaginación —como equivocadamente creía Avicena—, por lo menos un entendimiento, y que este entendimiento experimente un deseo intelectual de su motor inmóvil. Representándose el pensamiento de esta Inteligencia como el bien que le confiere su perfección, él mismo quiere colocarse en el estado más perfecto de que sea capaz, y puesto que el movimiento vale, para él, más que la inmovilidad —ya que el movimiento es la vida de los cuerpos—, se mueve perpetuamente.

Los actos que mueven de este modo a los cuerpos celestes no les dan sólo el movimiento, sino también la forma, de la que cada uno recibe su esencia. Si dejasen de ser movidos por la Inteligencia, ya no habría forma para cada planeta, igual que ya no habría alma para nosotros si la Inteligencia agente cesara de obrar. Así, pues, los Motores también son, en cierto sentido, las causas eternamente agentes de los cuerpos celestes, porque «sus formas no son otra cosa que las Ideas que estos cuerpos ce-

lestes se forman de sus motores». Pero como estos Motores son el objeto de su deseo, son también su fin y, por tanto, su causa final. Las Inteligencias motrices son, consiguientemente, las causas finales, agentes y motrices de los cuerpos celestes, los cuales se mueven por el deseo intelectual que de ellas tienen.

Consideremos ahora estos motores en sus relaciones mutuas. Las esferas que mueven se jerarquizan, desde la Luna hasta el Firmamento, según su magnitud y la rapidez de su movimiento. Sus Motores deben, pues, jerarquizarse de igual manera. Por consiguiente, todos estos principios separados han de venir a parar a un primer principio, que es el primer Motor separado. Esta jerarquía de dignidad no hace, desde luego, más que expresar la jerarquía de su conexión en el orden de la causalidad. Efectivamente, todos son principios, puesto que forman el género de los principios. Ahora bien, en todo género los seres se jerarquizan según su modo, más o menos perfecto, de realizar el tipo del género. En el género «caliente» los seres están más o menos calientes según que estén más o menos próximos al fuego, causa de calor para todo lo que está caliente. De modo semejante, en el género de los principios debe haber un término primero con relación al cual se mida el grado en que cada uno de ellos es principio. Hay, pues, un principio absolutamente primero, fin último deseado por todo lo demás, causa agente de las formas de todo lo demás y causa del movimiento de todo lo demás. Es el Primer Motor inmóvil, la primera Inteligencia separada, cuya unidad asegura la unidad del universo y, por consiguiente, su mismo ser. Es lo que Dios mismo enseña, cuando dice en el Corán (XXI, 22): «Si hubiera en estos dos mundos otros dioses fuera de Allah, los dos mundos cesarían de existir.»

Por lo demás, el Profeta nos da otro consejo útil al decir: «Conócete a ti mismo y conocerás a tu Creador.» En efecto, para saber lo que unas Inteligencias son con relación a las otras, nada mejor podemos hacer que examinar la relación que, en el entendimiento humano, existe entre el entendimiento y el inteligible. Nuestro intelecto es capaz de reflectir su acto sobre sí mismo; en ese caso, el intelecto y su inteligible forman una sola cosa. Con mayor razón ocurre igual en las Inteligencias separadas: cada una de ellas es idénticamente conocimiento y conocido. Pero un efecto no puede conocerse a sí mismo sin conocer su causa; y, a la inversa, si un ser conoce a otro distinto de sí mismo al conocerse, es que tiene una causa. Así, pues, cada una de estas inteligencias separadas, al conocerse, conoce simultáneamente a sí misma y a su causa; excepto la primera causa de todas, que, por no tener causa, sólo se conoce a sí misma. Puesto que su esencia es absolutamente perfecta, el conocimiento que tiene de sí forma un pensamiento igualmente perfecto, que no tiene, por encima de sí, nada que pueda conocer, ni, por debajo de sí, nada que deba conocer. No saber lo que hay por debajo de sí no constituye en Dios señal de indigencia alguna; puesto que conoce toda la realidad al conocerse a sí mismo, en él no puede ser una carencia el no conocer, de

manera menos perfecta, lo que ya conoce de modo más perfecto al conocerse a sí mismo.

Por ser sustancias inteligibles dotadas de conocimiento y de deseo, estas Inteligencias motoras son también vivas y capaces de felicidad. Puesto que vive por su propia vida, la primera es feliz con su propia beatitud; las demas sólo tienen alegría y felicidad por la primera, y en proporción al grado de lo que conocen y, consiguientemente, de lo que son. Porque aquélla es la Unidad de donde nace todo este número, y ella misma trasciende toda multiplicidad ligada al movimiento. Así, pues, Dios es causa de que exista la Inteligencia Motora de la esfera más alta, la de las estrellas fijas. Por su parte, esta Inteligencia es, en sentido propio, el motor de todo el universo y a ella se subordinan los Motores siguientes, en un orden jerárquico acerca del cual no tenemos datos seguros, pero del que se puede admitir que coincide con el orden asignado a las esferas por la astronomía, De Dios emanarían el Motor del cielo de las estrellas fijas y el Motor de la esfera de Saturno; del Motor de la esfera de Saturno emanaría el alma de este planeta, el motor de la esfera de Júpiter y los otros cuatro motores necesarios para causar sus diversos movimientos, y así sucesivamente hasta la esfera de la Luna, cuyo motor propio da origen al Intelecto agente, causa única del conocimiento para todo el género humano.

En el centro de este universo están los cuatro elementos, causados por el movimiento más rápido, que es el de la esfera de las estrellas fijas. La física explica cómo las cualidades de estos elementos y los movimientos de las esferas celestes dan nacimiento a las plantas y a los seres vivos. Las formas de estos seres les son conferidas por la Inteligencia agente (o Intelecto agente), ordenadora de la materia prima que está, de suyo, desprovista de toda forma. Se preguntará, quizá, por qué estas formas deben existir en la materia, puesto que existen ya en la Inteligencia agente. Sin duda están en ella, e incluso en un estado más noble que en la materia; pero por inferior que sea, la existencia de estas formas en la materia es una segunda existencia, que se añade a la primera, y que vale más que la nada.

Tal es la situación del hombre, cuya alma es una de esas formas, y al que la conciencia que tiene de su propia insuficiencia hace volverse hacia su causa para reunirse a ella por el conocimiento y el deseo. La descripción del mundo de Averroes basta para mostrar que el Intelecto agente es realmente en él una sustancia inteligible separada, es decir, una Inteligencia agente, la misma para todos los hombres. Ella produce el conocimiento inteligible en las almas individuales, como el sol produce, mediante su luz, la visión en los ojos. Así, pues, en este punto Averroes está de acuerdo con Avicena, pero lo sobrepasa en otro. Avicena atribuía al individuo, al menos, un entendimiento posible, núcleo resistente de una personalidad capaz de sobrevivir a la muerte; Averroes no concede al individuo más que un intelecto pasivo (el *intellectus passivus* que criticarán los escolásticos), simple «disposición» para recibir los inte-

ligibles, pero que no bastaría por sí solo para recibirlos. Enteramente corporal, dicha disposición perece con el cuerpo. Para que el conocimiento sea posible, es preciso que el Intelecto agente ilumine a este entendimiento pasivo; entonces se produce el contacto de los dos intelectos, una combinación del uno con el otro, que es el intelecto material *(intellectus materialis).* Tal nombre puede inducir a error acerca de la naturaleza de aquello de que se trata, porque este intelecto no es, en modo alguno, corporal; no tiene de la materia más que su potencialidad. Bien lo han comprendido los escolásticos, y por eso decían que, según Averroes, no solamente el Intelecto agente, sino incluso el intelecto posible es uno para todos los hombres. Sin embargo, esta segunda fórmula, a su vez, podía engañar haciendo pensar que Averroes hace del intelecto posible una segunda sustancia separada, distinta del Intelecto agente. Y eso no sería exacto. Averroes estima que el contacto entre el Intelecto agente separado y el entendimiento pasivo del individuo engendra una receptividad con respecto a lo inteligible (intelecto pasivo), que no es más que el Intelecto agente mismo particularizándose en un alma, como la luz en un cuerpo. Por lo demás, ésa es la razón de que ese intelecto esté verdaderamente separado; no pertenece al individuo, de igual modo que no pertenece al cuerpo la luz que lo ilumina. Consiguientemente, la inmortalidad del hombre no puede ser la inmortalidad de una sustancia inteligible capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo. Todo cuanto hay en el individuo de eterno o de eternizable pertenece al Intelecto agente con pleno derecho, y sólo es inmortal en virtud de la inmortalidad de este Intelecto. No todos los filósofos latinos de la Edad Media conocerán el detalle de esta doctrina; pero algunos de sus adversarios, como Santo Tomás de Aquino, la comprenderán de manera más completa que la mayoría de sus historiadores modernos. Otros harán de ella el alimento de su pensamiento; será para ellos la filosofía misma. Es bastante fácil reconocerlos. Cuando se quiere saber si un filósofo medieval es averroísta, basta plantearle las siguientes cuestiones: ¿Enseña la filosofía como necesarias para la razón tesis contrarias a las que nos impone la fe? ¿Demuestra la filosofía que el movimiento y el mundo son eternos? ¿Demuestra la filosofía que sólo hay un intelecto agente y un intelecto posible para todos los hombres? La respuesta que se dé es un síntoma concluyente. Veremos cómo los filósofos se separan y oponen con ocasión de esos problemas, que volveremos a encontrar constantemente a partir del siglo XIII, y todo historiador de las filosofías del Renacimiento debe estar preparado para tropezar nuevamente con ellos a cada paso.

BIBLIOGRAFÍA

FILOSOFÍA ÁRABE: S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1859; reimpresión, París, J. Vrin, 1927.—T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; trad. inglesa por E. R. Jones, Londres, 1903.—L. GAUTHIER, *Introduc-*

tion à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane, París, E. Leroux, 1923.—CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam,* 3 vols., París, 1921-1923.—I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications,* París, J. Vrin, 1934.—SALOMON PINES, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre,* Berlín, 1936.—M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española. Filosofía Hispano-Musulmana,* 2 vols. Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957.

ALKINDI: Traducciones latinas en A. NAGY, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindi zum ersten Male herausgegeben,* Münster i. Westf., 1897.

ALFARABI: F. DIETERICI, *Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt,* Leiden, E. J. Brill, 1892.—C. BAEUMKER, *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum). Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften,* Münster i. Westf., 1916.—*Catálogo de las ciencias,* edición y traducción por A. GONZÁLEZ PALENCIA, 1932.—La traducción latina medieval del *De intellectu et intellecto* se encuentra en É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* en *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* t. IV (1930), pp. 115-126; sobre la doctrina del intelecto, *ibid.,* pp. 27-38.—I. MADKOUR, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane,* París, Maisonneuve, 1934.

AVICENA: *Avicennae peripatetici philosophi... Opera,* Venecia, 1495; 1508; 1546.—M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas (Metaphysik; Theologie, etc.),* Halle, 1907-1909.—Nematalla CARAME, *Avicennae Metaphysices Compendium* (trad. latina), Roma, Pont. Inst. orient. stud., 1926.—M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La metafísica de Avicena,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949 (con un importante apéndice sobre la obra escrita de Avicena).—CARRA DE VAUX, *Avicenne,* París, Alcan, 1900.—Djémil SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne,* París, Presses Universitaires, 1926.—M.-A. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne),* París, Desclée de Brouwer, 1937; *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne),* París, Desclée de Brouwer, 1938.

ALGAZEL: *Algazel's Metaphysics, a Medieval Translation,* ed. por J. T. MUCKLE, Nueva York, Sheed and Ward, 1933 (trad. medieval latina de la física y de la metafísica del Algazel conocido por la Edad Media).—CARRA DE VAUX, *Gazali,* París, Alcan, 1902.—ASÍN PALACIOS, *Algazel: Dogmática, moral, ascética,* Zaragoza, 1901; *Un compendio musulmán de pedagogía, el Libro de la introducción a las ciencias de al-Gazali,* 1924; *Algazel: El justo medio en la creencia; compendio de teología dogmática* (trad. esp.), 1929.

ABUBACER (ABENTOFAIL): L. GAUTHIER, *Hayy den Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe... et traduction française,* Argel, 1900; *Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres,* París, Leroux, 1909.

AVERROES: Los Comentarios de Averroes se encuentran en numerosas ediciones latinas de las obras de Aristóteles, especialmente en la de Venecia, 1553.—C. QUIRÓS RODRÍGUEZ, *Compendio de metafísica de Averroes* (texto árabe con traducción y notas), 1919.—N. MORATA, *El compendio de Anima de Averroes, texto árabe y traducción anotada,* 1934.—S. VAN DEN BERGH, *Die Epitome der Metaphysik des Averroës,* Leiden, E. J. Brill, 1924 (trad. alemana del *Abrégé de Métaphysique* de Averroes, con excelentes notas).—L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroës), traduit et annoté,* Argel, 1905; *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie,* París, Leroux, 1909.—M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroës,* Halle, 1912; *Die Hautprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali,* Bonn, 1913.

II. La filosofía judía

Los filósofos árabes fueron los maestros de los filósofos judíos. Sin llegar al extremo de sostener, con Renán, que en realidad la filosofía árabe

no ha sido tomada en serio más que por los judíos, debemos conceder que la cultura musulmana ha producido, en la cultura judía de la Edad Media, un brote sumamente vivaz y casi tan vigoroso como el tronco de donde salía. Este fenómeno se explica, no solamente por el contacto íntimo y prolongado de las civilizaciones judía y árabe, sino también —y tal vez sobre todo— por su estrecho parentesco de raza y por la semejanza de su carácter.

El primer nombre de la filosofía judía es el de Isaac Israeli (865-955, aproximadamente), que ejerció la medicina en la corte de los califas de Queiruán. A pesar de la celebridad de que debía gozar entre los filósofos occidentales de la Edad Media, no se le puede considerar más que como un compilador, y el severo juicio de Maimónides sobre algunas de las obras de Israeli parece justificado. Fueron sus principales méritos el ser un gran médico y el dar el primer impulso a los estudios filosóficos judíos. En *El Libro de las Definiciones, El Libro de los Elementos* y *El Libro del Espíritu y del Alma* encontramos una mezcolanza de especulaciones médicas, físicas y filosóficas, que denotan un espíritu más curioso que sistemático y original. Sin embargo, ya se ve aparecer en él la influencia preponderante del neoplatonismo, que penetra profundamente su concepción emanatista del origen del mundo y su doctrina del alma. Por otra parte, no se advierte que Israeli se haya preocupado de poner su doctrina de acuerdo con la enseñanza de la Biblia, ni de definir las relaciones entre la filosofía y la teología; al leerlo, apenas podríamos darnos cuenta de que es judío.

Saadía ben Josef de Fayum (892-942) es, por el contrario, un pensador verdaderamente interesante. Sus obras fundamentales son: un *Comentario del libro Jecira* y el *Libro de las creencias y de las opiniones.* El fin que se propone Saadía es constituir una filosofía propiamente judía sobre la base de un acuerdo entre los datos de la ciencia y los de la tradición religiosa. Fue, sin duda alguna, el ejemplo de los filósofos árabes —entre los cuales vivió— el que le sugirió tal propósito, y tanto la forma como el contenido de sus obras atestiguan con claridad la influencia que de ellos recibió. Para probar la existencia de Dios cree necesario demostrar primero que el mundo no es eterno, sino que comenzó en el tiempo. Esta tesis se prueba porque el universo es finito, compuesto, mezclado de sustancia y de accidente; caracteres todos que son incompatibles con la eternidad; la hipótesis de un tiempo pasado infinito que, sin embargo, habría transcurrido ya en la actualidad, es, por lo demás, contradictoria; el mundo, pues, ha comenzado en el tiempo. Saadía establece igualmente la creación *ex nihilo* y combate la doctrina neoplatónica de la emanación. Dios es incorpóreo, dotado de atributos, entre los que son principales la Vida, la Potencia y la Sabiduría, y que Él posee sin que su unidad sufra por ello lo más mínimo. Esta afirmación de la unidad de Dios no debe tomarse como si se limitara a excluir una composición de atributos meta-

físicos, sino en el sentido de que excluye, con mayor razón, una trinidad de personas tal como la conciben los cristianos. En lo que concierne al alma, Saadía combate la doctrina platónica de su preexistencia y la considera como creada por Dios con el cuerpo al que está naturalmente unida; el alma se adormece después de la muerte, pero resucitará en el último día y se reunirá con su cuerpo para ser juzgada, recompensada o castigada. Se advierte hasta qué punto esta doctrina, a pesar de los rasgos puramente judaicos que la caracterizan, es ya pariente próxima de lo que será la escolástica cristiana del siglo XIII.

Con Salomón ibn Gabirol (1021-1058, aproximadamente), la especulación judía pasa de Oriente a España, donde va a brillar a gran altura. El más importante tratado de Gabirol es la *Fuente de la Vida (Fons vitae),* escrita primitivamente en árabe, pero que sólo conocemos por un florilegio hebreo de Ibn Falaqera y por la traducción latina de Juan de España (Ibn Daud) y Gundissalinus:

Transtulit Hispanis interprès lingua Johannis
Hunc ex Arabico, non absque juvante Domingo.

Fuera porque el éxito ulterior del aristotelismo hizo que esta obra pasase rápidamente de moda en los mediós judíos, fuera simplemente porque presenta un carácter puramente filosófico y por completo desprovisto de preocupaciones de orden confesional, lo cierto es que la obra fue muy pronto olvidada en dichos medios, hasta el punto de que el erudito Samuel ibn Tibbon y el filósofo Maimónides parecen haber ignorado completamente su existencia. Por el contrario, los escolásticos cristianos del siglo XIII conocen muy bien a un tal Avencebrol, Avicembrón o Avicebrón, autor de un *Fons Vitae,* al que unas veces consideran musulmán y otras cristiano, y cuya doctrina discuten, invocando su autoridad y hasta inspirándose en él sin nombrarlo. El marco de la obra es netamente neoplatónico, pero la doctrina misma está profundamente penetrada de espíritu judaico; por ello sedujo más tarde a tantos pensadores cristianos.

Este vasto diálogo filosófico comienza por sentar una tesis cuya influencia será profunda y duradera, especialmente en los pensadores franciscanos del siglo XIII. Excepto Dios, todas las sustancias, aun las que llamamos sustancias simples, están compuestas de materia y forma. Si se conviene en llamar «hilemórfica» a toda composición de este género, se puede decir que el «hilemorfismo» de Gabirol se convertirá, para muchos teólogos cristianos, en la fórmula más segura para distinguir radicalmente a las criaturas del creador. Según esta doctrina, así como las sustancias corporales están compuestas de una sustancia corporal y una forma, igualmente las sustancias espirituales que llamamos simples —porque no tienen cuerpo— son, empero, compuestas de una materia espiritual y una forma. Dicha materia espiritual es su principio de individuación y el principio del cambio al que, a diferencia de Dios, están sometidas todas las

criaturas. Hay, pues, una esencia universal, compuesta de la forma universal y de la materia primera universal; materia que, por lo demás, de suyo existe solamente en potencia, pero que existe en acto en virtud de las diversas formas de que está revestida. Así, la materia de todo el mundo de los cuerpos existe como tal por la forma de corporeidad que la actualiza y a la que ella soporta. Lo que distingue a un cuerpo individual de otro cuerpo individual es una o varias formas complementarias, merced a las cuales el cuerpo queda determinado como simple mineral, como planta, animal u hombre. Consiguientemente, en todo ser compuesto hay —lo diremos más tarde— «pluralidad de formas», ya que los seres creados están, por así decirlo, encajados unos con otros, según el grado de generalidad de las formas que los determinan. Se pueden distinguir nueve grados principales en este orden, según el cual los seres subsisten unos en otros. En primer lugar, todos residen y subsisten en la ciencia de Dios; en segundo término, la forma universal en la materia universal; en tercer lugar, las sustancias simples unas en otras; en cuarto lugar, los accidentes simples en las sustancias simples; en quinto lugar, la cantidad en la sustancia; en sexto lugar, la superficie en los sólidos, las líneas en las superficies y los puntos en las líneas; en séptimo lugar, los colores y las figuras en las superficies; en octavo lugar, las partes de los cuerpos homogéneos unas en otras; en noveno lugar, todos los cuerpos unos dentro de otros, y tal es su modo común de existencia, que conocemos con el nombre de lugar.

No se puede negar el carácter neoplatónico de un universo en el que todos los seres son lo que son en virtud de formas implicadas unas en otras, formas en las que participa cada uno de los seres; pero, bajo otro aspecto, no menos importante, la cosmología de Gabirol se hace profundamente hebraica; eso ocurre, como era de esperar, en el momento en que se transforma en cosmogonía. En vez de desprenderse de un pensamiento supremo por vía de desarrollo dialéctico, el mundo de Gabirol, con toda su estructura de formas implicadas unas en otras, es obra de un principio supremo al que Gabirol llama la Voluntad Mientras se contenta con describir el *qué* de las cosas, Gabirol puede permanecer fiel a la tradición griega; pero cuando llega a plantearse su *porqué*, la tradición bíblica vence de nuevo en su pensamiento, y es el Dios del *Génesis* —más bien, quizá, que el del *Timeo*— quien se convierte en el único principio concebible de explicación: *In esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum.* Es bastante difícil precisar si esta Voluntad se identifica con Dios, del que no sería más que la manifestación fuera de sí mismo, o si debe considerarse como una hipóstasis es decir, una sustancia espiritual emanada, a su vez, de Dios. Gabirol no pretende, por otra parte, que este principio sea enteramente inteligible. Por el contrario, «esto indica un gran misterio, a saber: que todos los seres son retenidos por la Voluntad y de ella dependen, porque a ella se debe el que cada una de las formas de los seres se trace en la materia y se imprima en ella con igualdad... Efectivamente, es la Volun-

tad la que las retiene y las fija en los límites y en las extremidades donde ellas se detienen, y es por la Voluntad por lo que las formas están dispuestas y legalizadas de manera regular, permaneciendo siempre bajo su dependencia y retenidas por ella» (trad. S. Munk).

Fácilmente se advierte por qué semejante doctrina pudo seducir a tantos pensadores cristianos. Describía un mundo filosóficamente inteligible, suspendido de una Voluntad suprema análoga a la del Dios de la Escritura; en resumen, un universo neoplatónico que habría sido querido por Dios. En un mundo así, donde los seres son tanto más inteligibles e inteligentes cuanto más incorpóreos y más simples, el hombre ocupa una posición intermedia, desde la que puede elevarse, gracias a su entendimiento, de unas formas en otras hasta la Voluntad creadora. Las formas sensibles no tienen que hacer otra cosa, para conducir el pensamiento hasta la Voluntad, sino despertar en aquél las formas inteligibles de que está preñado, y que sólo esperan esa excitación para desarrollarse en él: «Las formas sensibles son, pues, al alma lo que el libro escrito es al lector.» Esta fórmula, que encontraremos brillantemente desarrollada por Guillermo de Alvernia, por San Buenaventura y por Raimundo Lulio, desplegará todas sus consecuencias en el *Liber Creaturarum* de Raimundo de Sabunde, traducido después por Montaigne. Así, pues, Gabirol puso en circulación una cosmogonía y una noética cuya influencia en el pensamiento cristiano sería considerable, tanto más cuanto que, por lo que implicaba de platonismo, se prestaba a muchas combinaciones posibles con la influencia de San Agustín. Por eso, aunque se haya sostenido con razón (G. Théry) que el verdadero origen de la doctrina de la pluralidad de las formas se encuentra en la obra de Gabirol, sigue siendo legítimo considerarla como un elemento integrante de lo que generalmente se llama el «agustinismo medieval» o, si se prefiere, el «complejo agustiniano».

La especulación judía cuenta todavía, en el siglo XII, con varios representantes que merecerían ser estudiados especialmente, pero que no han ejercido ninguna influencia directa sobre la escolástica cristiana. Sin embargo, debe señalarse que en sus obras se elabora toda una serie de pruebas de la existencia de Dios. Ibn Pakuda demuestra dicha tesis partiendo del hecho de que el mundo es compuesto; Ibn Zadic (1080-1149), de Córdoba, prueba en su *Microcosmos* la existencia de Dios por la contingencia del mundo; Ibn Daud (1110-1180) la prueba apoyándose sucesivamente en la necesidad de un primer motor y en la distinción entre lo posible y lo necesario. Contra todo este movimiento, que tiende a una interpretación racional de la tradición religiosa, no podía dejar de producirse una reacción teológica y nacionalista. Judá Haleví (nació en 1085) es su promotor. Su célebre libro *Jozari* preconiza una apologética puramente judía y lo menos filosófica posible. No cree en el Dios de los sabios y de los filósofos, sino en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que liberó de Egipto a los hijos de Israel y les dio la tierra de Canaán. Esta tentativa de reacción es comparada muchas veces con la de Algazel entre los ára-

bes; pero Haleví es, además de teólogo, una magnífica figura de nacionalista y de tradicionalista exaltado; no contento con alabar a Israel, quiso morir en la tierra de sus padres; abandonó España, fue obligado por vientos contrarios a desembarcar en Egipto, dejó El Cairo a pesar de los esfuerzos de sus compatriotas por retenerlo allí y se puso en camino hacia Damieta, Tiro y Damasco. Aquí perdemos sus huellas, y la leyenda pretende que murió a manos de un árabe en las mismas puertas de Jerusalén, cantando su himno a Sión. Por lo demás, tal reacción no había de detener, ni siquiera aminorar, la marcha del desarrollo de la filosofía judía; por el contrario, ésta alcanza su punto culminante, a partir del siglo XII, en la obra de Moisés Maimónides.

Moisés ben Maimón, nacido el 30 de marzo de 1135, en Córdoba, y muerto el 13 de diciembre de 1204, fue conocido por algunos occidentales (especialmente por el autor del *De Erroribus philosophorum*, en P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, p. XIX), por su *De expositione Legum;* pero debe sobre todo su celebridad a su *Guía de los indecisos.* Este libro no es un tratado de metafísica pura, sino una verdadera suma de teología escolástica judía. La obra se dirigía, en efecto, a los espíritus ya instruidos en la filosofía y en las ciencias, pero inciertos y vacilantes todavía en cuanto a la manera de conciliar las conclusiones científicas y filosóficas con el sentido literal de la Escritura. De ahí su título de *Guía de los indecisos*, o de los perplejos, y no de los «descarriados», como se ha traducido a veces. Su inspiración, igual que la de las filosofías árabes —cuyas huellas sigue Maimónides—, es a la vez neoplatónica y aristotélica; pero, acentuando un movimiento que se dibuja ya en Ibn Daud, hace pasar decididamente a Aristóteles al primer plano. Ello explica, por otra parte, la influencia indiscutible que ejerció sobre los filósofos cristianos del siglo siguiente, y especialmente sobre Santo Tomás de Aquino. Si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma fuertemente influenciada por la de Averroes, y que lo condujo a una especialísima concepción de la inmortalidad, podríamos decir que sus filosofías concuerdan en todos los puntos verdaderamente importantes.

En efecto, según el doctor judío, la ciencia de la Ley y la filosofía son conocimientos de naturaleza distinta, pero que deben necesariamente conciliarse: el objeto propio de la filosofía es la confirmación racional de la Ley. Así, la especulación filosófica demostrará que las pruebas aristotélicas en favor de la eternidad del mundo no son concluyentes; que, además, la creación del mundo no es imposible desde el punto de vista de la razón y que, por consiguiente, a falta de una prueba decisiva en un sentido o en otro, es conveniente aceptar la doctrina mosaica de la creación en el tiempo. Contra Ibn Gabirol, admite que las Inteligencias puras están exentas de toda materia, y que existe una materia de los cuerpos celestes diferente de la materia de los cuerpos terrestres. Se reconoce la existencia de diez Inteligencias; de ellas, las nueve superiores presiden las nueve esferas y la décima es el Intelecto agente, que ejerce su influencia sobre

todos los hombres. Por debajo de la última esfera se encuentra el mundo sublunar, que es el lugar de los cuatro elementos, sometido a la acción de las esferas superiores. Compuesto de un cuerpo y un alma, que es forma del cuerpo, el hombre está dotado de cinco facultades: nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva e intelectiva. Personalmente, no posee en propiedad más que el entendimiento pasivo, y se encuentra bajo la influencia del Intelecto agente (décima Inteligencia emanada de la Inteligencia de la esfera lunar), que constituye en él un intelecto adquirido. De este modo, cada hombre adquiere una especie de capital intelectual, variable según el grado de sus méritos, y que se reúne con el intelecto agente después de la muerte. Por tanto, de cada uno de nosotros depende el salvar lo más posible de sí mismo, enriqueciendo su entendimiento por el ejercicio de la filosofía. Espinosa, que conocía a Maimónides, recordará, en el quinto libro de su *Ética*, esta doctrina de la inmortalidad.

Hemos dicho que el mundo no era eterno, sino creado por Dios en el tiempo; pero hemos añadido, por otra parte, que dicha tesis no se podía demostrar con rigor; no podríamos, pues, apoyarnos en ella para establecer la existencia de Dios; hay que demostrar esta verdad como si el mundo hubiera existido desde toda la eternidad. Maimónides prueba la existencia de Dios por la necesidad de admitir un primer motor para dar cuenta de la existencia del movimiento, por la existencia de un ser necesario y por la existencia de una causa primera. Así, pues, la existencia de Dios se encuentra establecida, tanto si el mundo ha sido creado *ex nihilo* en el tiempo, como si ha existido desde toda la eternidad. Es exactamente la actitud que adoptará Santo Tomás frente al mismo problema. Por el contrario, Maimónides niega absolutamente al hombre el derecho de afirmar de Dios atributos que no sean negativos. Sabemos de Dios que existe; no sabemos lo que es, y el único recurso que nos queda, si queremos hablar de Él, es acumular los atributos negativos que, negando de Dios toda imperfección, nos darán a conocer, por lo menos, lo que Él no es. Subyace a esta doctrina la preocupación eminentemente judaica de eliminar cuanto pudiera parecer un ataque, aun aparente, a la rigurosa y total unidad de Dios. Si la esencia de Dios se nos escapa, los efectos de su acción en el mundo están, por el contrario, manifiestos a los ojos de todos. Dios es, evidentemente, causa final del mundo, así como su causa eficiente. Su providencia se extiende al conjunto de las cosas hasta en los menores detalles, y el mal que puede haber en el mundo se explica, ya por la limitación inherente al estado de criatura, ya por los desórdenes de la criatura misma, que es, a menudo, autora responsable de sus propios males.

Por grande que sea la penetración, e incluso la profundidad del pensamiento de Maimónides, la *Guía de los indecisos* no puede compararse a las grandes Sumas cristianas del siglo siguiente. No las iguala ni por la multiplicidad de los problemas tratados ni por la potencia sistemática con que sabrá ordenarlas un Santo Tomás. No por ello ha sido menos considerable su influencia en el pensamiento cristiano de la Edad Media:

Teólogo judío, Maimónides compartía con los teólogos cristianos la fe en el Antiguo Testamento; por eso tuvo que resolver antes que éstos el problema de poner dicha fe de acuerdo con la filosofía de Aristóteles; los teólogos cristianos se aprovecharon de la experiencia de Maimónides, incluso en aquellos casos en que no le siguieron. Lo que muchos de ellos retendrán de él es, desde luego, el hecho de que, en muchos puntos, la sola filosofía es incapaz de alcanzar las verdades contenidas en la Revelación. Santo Tomás admitirá esa tesis para la creación del mundo en el tiempo, y —cosa mucho más importante todavía— Duns Escoto y numerosos sucesores suyos del siglo XIV la admitirán hasta para el monoteísmo. Con frecuencia oiremos repetir, apoyándose expresamente en Maimónides, que sabemos que el Señor Dios es único solamente porque Él lo dijo a Israel, no porque nosotros podamos demostrarlo. Se adivina la distancia que separará, desde entonces, a la teología de la filosofía; la influencia de Maimónides no será ajena a esa distancia. Por otra parte, si comparamos el siglo XII judío con el siglo XII cristiano, veremos inmediatamente cuánto debe la superioridad del pensamiento judío a su íntimo trato con la filosofía árabe. En Avicena y, sobre todo, en Averroes, encontraron los filósofos judíos todo un material técnico de conceptos y de síntesis parciales, tomados de los griegos, y que no tenían más que utilizar. ¿Qué habría ocurrido si el poderoso espíritu de un Abelardo se hubiera encontrado, por un azar de las circunstancias, heredero de los tesoros acumulados por la especulación griega? Pero mientras Maimónides se aprovechaba de ellos a manos llenas, Abelardo empleaba toda su lucidez y penetración en reconstruir sobre documentos incompletos la teoría aristotélica de la abstracción. De una parte, toda la filosofía ya dada; de otra, una dialéctica prolongada por una metafísica incompleta o incierta. Sin embargo, ya se acerca el momento en que la escolástica cristiana se encontrará asimismo en presencia de estas riquezas que hasta entonces ignoró. ¿Tendrá vitalidad suficiente para asimilarlas o, por el contrario, abrumada bajo su peso y ahogada en su masa, se dejará absorber por ellas? Tal es la significación del movimiento y del conflicto de ideas, verdaderamente dramáticos, que se desenvuelven en el seno del pensamiento cristiano durante la primera mitad del siglo XIII, y cuya importancia histórica ha sido tal que aún hoy siguen haciéndose sentir sus repercusiones.

BIBLIOGRAFÍA

FILÓSOFOS JUDÍOS: M. EISLER, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vols., 1870, 1876, 1884.—D. NEUMARK, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 vols., 1907, 1910.—J. HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Nueva York, 1916 (bibliografía, pp. 433-437).

ISAAC ISRAELI: *Opera omnia Ysaac*, Lyon, 1515.—J. T. MUCKLE, *Isaac Israeli Liber de Definitionibus*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XI (1937-1938), pp. 299-340.

SAADÍA: J. GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Gotinga, 1882.—M. VENTURA, *La philosophie de Saadia Gaon*, París, J. Vrin, 1934.

AVENCEBROL (IBN GABIROL): *Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino,* Münster i. Westf., 1892-1895. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* París, J. Vrin, 1927, pp. 5-306.

MAIMÓNIDES: *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie,* 3 vols., París, 1856, 1861, 1866.—L. G. LÉVY, *Maïmonide,* París, Alcan, 1911; 2.ª ed., 1932.—J. MUNZ, *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke,* Francfort del Main, 1912.—J. GAOS, *Filosofía de Maimónides,* 1940.—A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maïmonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin,* Münster i. Westf., 1913.—L. ROTH, *Spinoza, Descartes and Maimonides,* Oxford, 1924.—L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer,* Berlín, Schocken, 1935.

Capítulo VII

LA INFLUENCIA GRECO-ARABE EN EL SIGLO XIII Y LA FUNDACIÓN DE LAS UNIVERSIDADES

I. La influencia greco-árabe

El renacimiento filosófico y teológico del siglo XIII siguió a la invasión del Occidente latino por las filosofías árabes y judías y, casi simultáneamente, por las obras científicas, metafísicas y morales de Aristóteles. La obra de los traductores precedió, pues, y condicionó la obra de los filósofos y de los teólogos. Desde mediados del siglo XII, el francés Raimundo de Sauvetât, arzobispo de Toledo hacia 1126-1151, hace traducir o anima la traducción al latín de obras de Aristóteles, Alfarabí, Avicena, Algazel y Gabirol. Entre los primeros traductores sobresalen dos nombres: Dominicus Gundissalinus, traductor y autor de tratados originales, llamado con frecuencia Gondisalvi, e Ibn Daud (Avendeath, Avendauth). Se encuentra también el nombre de un tal Juan de España (Johannes Hispanus), del que se desconoce si es o no el mismo que Juan de Toledo y Juan de Sevilla; ni siquiera sabemos si esos diversos nombres no designarán más que a Avendeath (Ibn Daud). El trabajo de los traductores se realizaba en condiciones difíciles. Cuando se trataba de escritos de Aristóteles, las traducciones árabes de que disponían habían sido, a su vez, traducidas de una versión siríaca del texto griego; para pasarlas al latín era preciso, muchas veces, encontrar un judío o un árabe que las trasladase, palabra por palabra, a la lengua vulgar y volverlas a traducir por última vez, también palabra por palabra, al latín. Por oscuras que fuesen, en muchas ocasiones, las traducciones de Aristóteles que se comenzaron un poco más tarde en Italia, no podían dejar de ser más utilizables.

A pesar de todo, estas primeras traducciones desempeñaron su papel. Gerardo de Cremona († 1187) tradujo así del árabe los *Segundos Analíticos*, con el Comentario de Temistio, el *De naturali auditu* (Física), el *De*

caelo et mundo, De generatione et corruptione y los *Meteoros* (lib. I-III). Se le debe, además —después veremos la importancia decisiva de este hecho—, la versión latina del *Liber de Causis,* compilación neoplatónica de extractos de la *Elementatio theologica,* de Proclo, pero que durante mucho tiempo se tuvo por obra de Aristóteles. Esta obra es citada frecuentemente en la Edad Media con el título de *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* o, más brevemente, *Liber bonitatis purae.* Encontramos, por otra parte, al inglés Alfredo de Sareshel (Alfredus Anglicus) —traductor toledano de obras científicas falsamente atribuidas a Aristóteles— y a su compatriota Daniel de Morley. Pero las traducciones toledanas que ejercieron una influencia inmediata más profunda fueron las de las obras originales de los mismos filósofos árabes y judíos. De Avicena, la *Lógica,* por Johannes Hispanus; después, la Física *(Sufficientia),* el *De caelo et mundo,* el tratado del alma *(Liber sextus naturalium)* y la *Metafísica,* por Dominicus Gundissalinus, con ayuda de Juan de España y del judío Salomón; debemos a los mismos traductores la *Lógica, Física* y *Metafísica,* de Algazel, y la *Fons vitae,* de Ben Gabirol (Avencebrol); Juan de España tradujo el *De differentia spiritus et animae,* atribuido por sus lectores medievales al médico sirio Costa ben Luca (Constabulinus), pero cuya autenticidad no es absolutamente cierta; Gerardo de Cremona tradujo diversos tratados de Alkindi (especialmente el *De intellectu* y el *De quinque essentiis)* y tal vez el *De intellectu* de Alfarabí. Este conjunto de traducciones ejerció sobre el pensamiento del siglo siguiente una influencia profunda, duradera y relativamente homogénea. Lo que llegaba al Occidente a través de estos escritos era principalmente el Aristóteles de los árabes, es decir, un Aristóteles fuertemente neoplatonizado y hasta —en el caso del *Liber de Causis*— era el neoplatonismo casi puro de Proclo y de Plotino.

Tomadas, según hemos dicho, de la *Elementatio theologica,* de Proclo, las treinta y dos proposiciones que forman el *Liber de Causis* actuaron profundamente sobre los filósofos y los teólogos del siglo XIII. Es una especie de tratado, sin plan sistemático, acerca del orden jerárquico de las causas a partir de la primera. Causa de todas las otras y de su misma causalidad, esta Primera Causa es anterior a la eternidad, porque es anterior al mismo ser y, consiguientemente, a lo inteligible. Es, pues, indefinible, pero se la llama el Bien por ser la fecundidad primera de la que proviene todo lo demás, y el Uno porque es la única causa que está por encima del ser y de las formas. Por este título se distingue radicalmente de todo lo demás, ya que todo lo que no sea esta primera causa ha de ser múltiple y, por consiguiente, no será el Uno. El ser no hace su aparición sino con el primer causado. Por ello se dice que la primera cosa creada es el ser. Este primer ser es una Inteligencia pura; en consecuencia, es simple; mas no es el Uno, porque contiene en su simplicidad la totalidad de las formas inteligibles. Fijémonos en que esta doctrina constituía un poderoso apoyo para los partidarios de la tesis de las Ideas creadas, concebidas como no coeternas con Dios. Aquí, efectivamente, el Uno está antes de la eternidad, mientras que las Ideas aparecen al mismo tiempo

que el ser y posteriormente al Uno. Se expresa esta fecundidad inteligible de la Inteligencia primera diciendo que está llena de formas. Lo que es verdad de la primera, lo es de todas las causadas por ella: *omnis intelligentia plena est formis.* Las formas causadas por las primeras inteligencias engendran, a su vez, las almas, entre las que se cuenta el alma humana, ser inteligible de orden inferior, pero que todavía retiene el privilegio que las Inteligencias poseen de captar directamente su propia esencia por modo de intelección. Capaz de conocer las cosas eternas, porque ella misma es eterna, toda Inteligencia y toda alma inteligente poseen naturalmente en sí los sensibles, porque están llenas de sus formas. Así, todo cuanto es depende del Uno como de la única causa verdaderamente creadora, pero deriva del Uno a través de una jerarquía de Inteligencias y de formas inteligibles que no causan más que en virtud de la causalidad del Uno, y cuya eficacia, por tanto, es más bien una «información» que una creación propiamente dicha.

El primero en sufrir este empuje neoplatónico y en sucumbir bajo su impacto fue uno de los principales traductores de Toledo, Gundissalinus. Las obras personales que ha dejado llevan la marca de dicho platonismo. Su *De divisione philosophiae* es una especie de introducción a la filosofía en la que, por primera vez en Occidente, al hacer la clasificación de las ciencias, se añade al *Quadrivium* la física, la psicología, la metafísica, la política y la economía, cuya existencia acababa de ser revelada por los escritos de Aristóteles. Mucho más importante es su *De processione mundi,* en que Gundissalinus trata de interpretar como cristiano el problema de la creación, pero donde la describe como hombre que ha traducido el *Fons vitae* de Gabirol y la *Metafísica* de Avicena. También se inspira en este último su *De immortalitate animae,* del que no vacilará en apropiarse Guillermo de Alvernia; en la composición del *De unitate,* de Gundissalinus, entran también múltiples influencias platónicas; esta obra fue atribuida casi inmediatamente a Boecio, entre cuyos escritos se imprimía todavía en el siglo pasado.

La obra personal de Gundissalinus es un documento precioso sobre las primeras reacciones de los cristianos al contacto con las filosofías árabes y judías anteriores a Averroes. El mundo que en ellas descubrían les era, a la vez, nuevo y familiar. No habían previsto su estructura, pero poseían la clave de ésta. Calcidio, Boecio, Dionisio, Erígena, Thierry de Chartres, Gilberto de la Porrée se habían regido por los mismos principios platónicos que gobernaban las cosmogonías cuya existencia les revelaban sus propias traducciones. El mismo error que hizo al *De unitate* de Gundissalinus pasar por obra de Boecio resulta instructivo a este respecto. Era un error de hecho, puesto que hay algo de Gabirol en este tratado; pero no era un absurdo filosófico, porque las fórmulas que rigen su desarrollo proceden ciertamente de Boecio, mas —por encima de Boecio— se remontan hasta Plotino, del que Gabirol y Avicena descendían por otros caminos: *Unitas est qua unaquaeque res est, et est id quod est;* o bien: *quid-*

quid est ideo est quia unum est; y también: *omnis esse ex forma est,* y tantas otras tesis comunes a todos los platonismos, cristianos o no, y que sólo esperaban las cosmogonías árabes para apoderarse de ellas como de un bien propio y asimilarlas.

Se ha propuesto —no sin acierto, a nuestro juicio— designar con la expresión «complejo teológico» las posiciones doctrinales de este género. Porque hay otras, y es posible que el progreso de las historias de las ideas de la Edad Media consista parcialmente, en lo sucesivo, en describirlas y clasificarlas. Efectivamente, cada una de ellas es un «complejo: primero, porque se dibuja en la confluencia de varias corrientes doctrinales y, por tanto, posee varias fuentes; complejo también, y sobre todo, porque combina varias tesis teológicas fundamentales en la unidad de una intuición general» (M. H. Vicaire). A ello se debe, sin duda, el que tales posiciones —que mejor se describen que se definen— resulten tan difíciles de expresar como un fórmula que no las traicione al simplificarlas. Además, entre estos organismos de ideas no faltan las fórmulas intermedias, y hasta las comunicaciones. Ningún individuo designa completamente la especie, pero no es inútil tener presente en el pensamiento el tipo de la especie, como principio de clasificación y de explicación. Es cierto, por ejemplo, que la metafísica platónica de la *Ousia* ha servido como principio rector a todo un grupo de teólogos cristianos para pensar su cristianismo, y que San Agustín es su antepasado en el mundo latino. Otros se han inspirado más bien en la doctrina metafísica plotiniana del Uno y, entre los latinos, toman su técnica preferentemente de Boecio. Como todos los platonismos se comunican entre sí, no son raros los intercambios entre grupos; por eso, sin duda, será un progreso el distinguirlos. Así, pues, las obras de Gundissalinus dependerían sobre todo del complejo *De unitate;* aún vendrían otras obras a unirse a él, o a constituir grupos al mismo tiempo diferenciados y emparentados.

Este primer impulso árabe procedente de España se ejerció principalmente en el sentido de Alfarabí, Avicena y del Algazel conocido por los latinos. Como ya se ha visto, las obras de estos filósofos contenían una doctrina aristotélica fuertemente neoplatonizante. Lo que los latinos de Occidente aprovecharon de ella para construir la suya propia fue la cosmogonía, que describe la emanación de las esferas y de las Inteligencias separadas, desde Dios hasta el Entendimiento agente, del que dependen el mundo sublunar y el hombre. Todo el platonismo difuso del siglo XII encontraba, por fin, en ella el sistema del mundo que proporcionaba mayor precisión a sus puntos de vista y le daba consistencia científica. El éxito de Avicena entre los cristianos fue inmediato y hasta tal punto importante que se habla a veces de un «avicenismo latino» de fines del siglo XII. La expresión no es completamente exacta. Sin duda, en el siglo XII debía haber «averroístas», filósofos para quienes la doctrina de Averroes, tomada en bloque, venía a ser la verdad filosófica misma. En el estado actual de nuestros conocimientos no se puede citar un solo filósofo cristiano del siglo XII que haya seguido la doctrina de Avicena hasta el fin.

Efectivamente, el fin de esta cosmogonía era lo que presentaba mayor dificultad para un cristiano. Alfarabí y Avicena enseñaban que existe una Inteligencia agente separada, la misma para toda la especie humana, principio y fin del conocimiento de los individuos humanos. Los cristianos debían, o pasar más allá de esta Inteligencia para llegar hasta Dios, o identificarla con Dios. Intentaron ambas cosas.

En efecto, hacia el último tercio del siglo XII se ve aparecer alguna que otra obra curiosa, en que la doctrina de Avicena se combina con todos los platonismos ya conocidos: Agustín, Dionisio Areopagita, Calcidio, Juan Escoto Erígena y otros más. Tal es, por ejemplo, la obra *De anima*, que se atribuye de ordinario —aunque sin razones decisivas— a Gundissalinus. Es una compilación de textos tomados al pie de la letra de la traducción latina del *Liber VI naturalium* de Avicena. Este resumen de la psicología aviceniana sigue fielmente a su modelo, aunque no por ello deja de introducir algunas nociones extraídas de otras fuentes, como la *De differentia animae et spiritus*, atribuida al médico cristiano Costa ben Luca (el *Constabulinus* de los escolásticos, 864-923); la demostración aviceniana de la inmortalidad del alma le conviene perfectamente; hasta acepta sin protestar la existencia de la Inteligencia agente separada, sol inteligible de las almas; pero, una vez que llega ahí, se ve precisado a perforar el techo del universo aviceniano para unirse con el Dios cristiano. Lo consigue tomando de Calcidio, a quien llama Boecio, la doctrina de la *intelligentia*, fuente de la sabiduría mística, cuyo ejemplo típico es, para él, el rapto de San Pablo al tercer cielo. El mismo orden material del libro *De anima* es revelador de la naturaleza del problema. Se podía editar el texto desde el principio hasta el fin señalando, página tras página, la fuente árabe que su recopilador ha plagiado; pero el método falla en lo que se refiere al último capítulo. Se advierte que el autor del tratado ha tenido que escribir este capítulo por sí solo, y lo ha hecho inspirándose en Calcidio, Boecio, San Bernardo e Isaac Stella, todos los cuales son autores cristianos. Así, pues, en este caso se ve cómo se constituye una especie de «complejo» teológico un poco distinto del precedente, en el que la tendencia natural de los platonismos a unirse permite, esta vez, a la psicología de Avicena coronarse con el éxtasis místico del cristiano.

Otro caso de estas afinidades electivas platónicas lo ofrece el extraño *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis* o, más brevemente, *De fluxu entis*. Ciertamente, la obra no es de Avicena, pues, aunque el autor de esta recopilación haya puesto a contribución al filósofo árabe, los trozos de Avicena están cosidos groseramente a los que arranca de San Agustín, Dionisio Areopagita, Gregorio Niseno y Juan Escoto. El desconocido recopilador toma de este último las doctrinas de las teofanías, de la coeternidad relativa de las Ideas divinas, de su creación por Dios, de la creación de Dios por Sí mismo en las Ideas, de la reducción del cuerpo a sus elementos incorporales. En cuanto a Avicena, el autor del *De fluxu entis* toma de él lo esencial de su cosmogonía, o sea, el sistema de emanación de las Inteligencias separadas, con el alma y el cuerpo de la esfera celeste

que resultan de cada una de ellas, desde el Primero hasta el mundo sublunar y las almas humanas. Se ha atribuido esta recopilación a Gundissalinus; y, en efecto, puede ser obra del Gundissalinus malo. ¿Es posible hablar de un «avicenismo latino» a propósito de este escrito? En la medida en que la fórmula signifique que el *De fluxu entis* estuvo poderosamente influido por Avicena, es válida; pero corre el riesgo de inducir a error en cuanto sugiera que su autor haya podido aceptar, pura y simplemente, la doctrina de Avicena, de igual modo que el «averroísmo latino» aceptará la de Averroes. Aquí, el recopilador se liga a Avicena, pero únicamente porque cree que lo que éste dice completa lo que dicen, por otra parte, cristianos tales como Erígena, Dionisio y San Agustín. Es verdad que el Dios iluminador de los *Soliloquios* de Agustín se encuentra identificado con el Intelecto agente de Avicena, cuyas formas inteligibles nos vienen desde fuera, *extrinsecus;* pero puede decirse también que lo inverso es cierto. En el siglo XIII, encontraremos varias veces esta subordinación de la noética de Avicena a la de San Agustín, subordinación que se ha designado con la fórmula, más respetuosa para con la complejidad del hecho, de «agustinismo aviceniano».

Sea cual fuere el nombre con que se le designe, el hecho sigue en pie: el pensamiento cristiano se ha plegado primeramente bajo el impulso árabe; ahogada en este contexto filosófico, la doctrina bíblica de la creación desaparece bajo la metafísica exuberante de las «procesiones del mundo» a partir de Dios. Es difícil saber en qué medida las mismas influencias fueron responsables de ciertas doctrinas, netamente aberrantes en este caso, que se constituyeron por entonces en los medios cristianos. Tal vez no haya que ver en ello más que el desarrollo de posibilidades, largo tiempo latentes, que se explicitaron entonces por una resuelta aplicación de los métodos de la dialéctica a los problemas que acababa de plantear la metafísica árabe. Sólo conocemos estas doctrinas por fragmentos bastante cortos o únicamente —así, en el caso de la doctrina de Amalarico de Bene— por proposiciones condenadas que entonces se extrajeron de ellas, o por sus refutaciones. Su ordenación interna se nos escapa, y nos resulta imposible verlas en su aspecto original; pero son demasiado características de su tiempo para que podamos permitirnos desconocerlas.

Amalarico de Bene (diócesis de Chartres), profesor de lógica y teología en París († 1206 o 1207), fue acusado, ya en vida, de enseñar tesis peligrosas; pero la primera condenación oficial que conocemos de su doctrina es la de 1210. Existía entonces un grupo de «amalaricanos» *(amauriciani)*, cuyas doctrinas fueron objeto de censura eclesiástica. Según una glosa de Enrique de Susa *(Ostiensis)*, Amalarico había enseñado que Dios era todas las cosas *(dixit quod Deus erat omnia)*. Nada más verosímil que semejante afirmación si se recuerda la renovación de la influencia que tenía entonces Erígena o, simplemente, si evocamos la fórmula de Dionisio: *Dios es el esse omnium*. Si se la entiende, con San Bernardo, en el sentido

de *esse causale,* nada más exacto; pero si se la entiende en el sentido de que el ser de Dios es, esencialmente, el mismo que el de las cosas, caemos en un panteísmo absoluto. Ignoramos cómo entendía la fórmula Amalarico, pero sabemos que se le ha acusado de entenderla igual que Juan Escoto, a quien también se acusó de tomarla en el segundo sentido. De hecho, los argumentos que se le atribuyen se parecen mucho a los de los «dialécticos» del siglo XII, que argumentaban sobre los dogmas por vía silogística y se maravillaban de las consecuencias que, por este sistema, se pueden extraer de dichos dogmas. San Pablo ha dicho: *et erit Deus omnia in omnibus;* argumentemos: Dios es inmutable; así, pues, es ya lo que será; consiguientemente, es ya todo lo que es. San Juan ha dicho de Dios: *quod factum est in ipso vita erat;* argumentemos: todo lo que hay en Dios es Dios; por tanto, todo lo que Dios ha hecho es vida en Él; luego Dios es todo lo que vive. Combinando, a su vez, esta conclusión con el tema *de unitate,* un amalaricano llamado Bernardo argumentaba de este modo: todo es uno, puesto que todo lo que es es Dios; por consiguiente, en tanto que yo soy, no se me puede quemar ni someterme a suplicio, porque, en tanto que existo, soy Dios. Nos encontramos muy embarazados para discernir el verdadero pensamiento de Amalarico detrás de las tesis de semejantes discípulos, e incluso detrás de las que se imputan a él mismo. ¿Se trataba de paradojas metafísico-dialécticas y exageraciones verbales que él, por otra parte, no podía haber admitido sin admitir al mismo tiempo algo de su sentido, o tenemos que pensar que Amalarico identificaba realmente a Dios y a la criatura? No podríamos decidir la cuestión. El hecho de que parezca que él admite la doctrina de Erígena sobre las teofanías y de que haya negado la posibilidad de la visión beatífica, nada probaría contra el panteísmo de que se le acusa, porque ignoramos cómo interpretaba a San Juan y a San Pablo. Los únicos hechos ciertos son que sus fórmulas fueron condenadas como falsas y que resultaba peligroso manejarlas en un tiempo en que, recogidas por los cátaros o los albigenses, amenazaban alcanzar a la masa. En todo caso, es interesante señalar que, en su *Crónica,* Alberico de Trois-Fontaines intentaba todavía, en 1225, descargar a Erígena de toda responsabilidad en tales sucesos: «sufrió condena a causa de los nuevos albigenses y de los falsos teólogos que, comprendiendo al revés fórmulas dichas tal vez antaño en buen sentido, y que fueron entendidas sin malicia por los antiguos, las pervertían y confirmaban con ellas sus herejías». Quizá Erígena fuera condenable por su cuenta; pero, ciertamente, Amalarico fue condenado, en 1210, con ocasión de otras doctrinas distintas de la erigeniana.

Otro testimonio de la confusión que reinaba entonces en los espíritus es la obra de David de Dinant, autor de un escrito titulado *De tomis, id est de divisionibus,* probablemente idéntico a los *Quaternuli* condenados en 1210. La obra se ha perdido, salvo un fragmento equivalente a unas quince páginas, recientemente encontrado, e importantes citas o análisis contenidos en los escritos de Alberto Magno, de Tomás de Aquino y de Nico-

lás de Cusa. Como sugiere el título de su tratado, la doctrina de David consistía, igual que la de Erígena, en «dividir» el ser. Y lo dividía en tres indivisibles: los cuerpos, las almas y las sustancias separadas. Al primer indivisible —del que están constituidos los cuerpos— le llamaba *Yle* (materia), y al primer indivisible del que están constituidas las almas, *Nous* o Pensamiento *(mentem);* en cuanto al primer indivisible en las sustancias eternas, le daba el nombre de Dios. Pero —precisa Santo Tomás, a quien debemos estos informes— añadía que estos tres indivisibles son una sola y misma cosa, de donde resulta que todo es esencialmente uno: *Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum (In II Sent.,* XVII, 1, 1). El texto de Santo Tomás no es una cita; por eso no sabemos ciertamente si esta última conclusión fue deducida por el mismo David, pero no es imposible que la dedujera, y pronto veremos por qué. Un *De divisionibus, Hyle* y *Nous* son ya, para nosotros, antiguos conocidos. Pueden entrar en la formación de un mismo «complejo» con ese otro principio de que todo lo que es es uno, en cuanto es. Lo que hay de nuevo en la doctrina de David consistiría, más bien, en que, en lugar de unificarlo todo en el ser divino, parece que lo unifica todo, comprendiendo incluso a Dios, en el ser. Este profesor llevaba a la metafísica hábitos de lógico. El punto de partida de su argumentación era —según parece— el hecho de que nuestro intelecto es capaz de concebir a la vez a Dios y a la materia. Y concebir una cosa es asimilársela. Ordinariamente, el entendimiento se asimila los objetos abstrayendo de ellos sus formas; pero, puesto que tanto Dios como la materia prima carecen de forma, nuestro intelecto no los aprehende de este modo. Los aprehende, más bien, porque es idéntico a ellos. Así, Dios, el entendimiento y la materia son una sola y misma cosa. Se comprende incluso por qué, de estos tres términos, es la materia la que constituye el fondo común de la realidad. La argumentación de David descansa, efectivamente, en el principio de que ni Dios ni la materia tienen formas. Preciso es que así sea, porque los seres determinados por formas constituyen sustancias, que caen dentro de las categorías; y si estas sustancias están en acto es, precisamente, por sus formas; para elevarnos a sus principios debemos llegar a lo que es anterior al ser actuado por su forma; pero entonces sólo encontramos al ser en potencia; y, como éste es indeterminado por definición, es uno. Así, pues, potencia pura y materia son una sola cosa; por lo tanto, Dios y materia son idénticos. Entendámonos: David no quiere decir con eso que todo sea *cuerpo:* los cuerpos son materia determinada por formas; sino que quiere decir que, si vamos más allá de los cuerpos para llegar a su principio, nos encontramos con una potencialidad pura, la materia, que escapa a todas las categorías; y que, si queremos aprehender la naturaleza divina, es necesario establecerla también como anterior a todas las categorías y, consiguientemente, como una potencialidad pura, es decir —repetimos—, como una materia. Por consiguiente, Dios y materia son idénticos. Nada más fácil que llegar a esta consecuencia argumentando lógicamente sobre el «Dios no-ser» de Dioni-

sio y de Erígena. Dios es no-ser; la materia es no-ser; luego Dios es materia y la materia es Dios. Los fragmentos de que disponemos no nos permiten asegurar que haya sido éste el camino que siguió David de Dinant. Tal vez se haya inspirado en fuentes ignoradas por nosotros. Alberto Magno asegura que su doctrina se remontaba a la de Jenófanes, tal como la exponía Alejandro de Afrodisia en un escrito titulado *De Noï, hoc est de mente, et Deo et materia prima.* Título prometedor, en efecto, y que no debió de haber inventado Alberto. Con todo, no se conoce ninguna otra obra que lo lleve, y no podemos comprobar la exactitud de esta información.

David de Dinant representa bastante bien al antiguo platonismo latino que se doblega ante el Aristóteles de Alejandro de Afrodisia y ante su doctrina del entendimiento humano como potencialidad pura *(intellectus materialis):* ni en el caso de David, ni en el de Amalarico tenemos pruebas de influencia árabe; pero se acaba de descubrir una obra curiosísima (M.-T. d'Alverny) en que la mezcla de todas estas influencias se complica con un elemento propiamente religioso. En un tratado anónimo, que parece datar de fines del siglo XII y proceder de un medio español, asistimos al viaje que las almas realizan después de la muerte: las de los elegidos se elevan progresivamente, de perfección en perfección y de Inteligencia en Inteligencia, hasta Dios, y las de los réprobos, por el contrario, van descendiendo escalones inversos de miseria y recorriendo con desánimo la serie de las esferas, hasta su encarcelamiento en las tinieblas del Infierno. Cualesquiera que sean las fuentes de este relato místico, algunas de las ideas filosóficas en que se inspira proceden, ciertamente, del *Liber de Causis* traducido por Gerardo de Cremona (entre 1167 y 1187) y, por consiguiente, de Proclo, mientras que otras derivan del *Fons vitae* de Gabirol. El autor es, con seguridad, cristiano, no sólo porque su obra abunda en citas de las Escrituras, sino también porque profesa manifiestamente el dogma de la Santísima Trinidad. Además, podemos agregar que, como cristiano, está atento al ser, puesto que una sola frase suya identifica la relación entre criatura y Creador con la relación aviceniana entre lo posible y lo necesario; pero, al mismo tiempo, y contra lo que hace Avicena, precisa que Dios produce todas las cosas por Sí mismo y sin intermediario, evitando de este modo, ya desde los años 1180-1200, el error fatal que Esteban Tempier condenará en 1277; porque este Dios no es únicamente Luz pura, es, además, el *necessarium in fine necessitatis, et quicquid est post ipsum habet aliquid de possibilitate et contingentia, sed ipse non, et est producens quicquid est ex se, nullo mediante, vel alio.* Ahora bien, este mismo cristiano escribe tranquilamente, hacia el final de su tratado, que las diez felicidades y las diez miserias generales de que acaba de hablar fueron conocidas —de ello está plenamente convencido *(ut vehementer credo)*— por los legisladores iluminados por Dios, a quienes se califica de *legumlatores justi, sapientissimi, alios salvare curantes, super quos cecidit lumen Dei et ejus cognitio et ejus verbum super linguas eorum, sicut Moyses et Mahometh et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone virtuo-*

sior. Esta marcada preferencia por Cristo no impide que la frase nos suene de manera extraña. La imaginación se dirige entonces hacia Miguel Escoto, que debía traducir a Averroes en Palermo después de haber traducido a Aristóteles en Toledo. El astrólogo oficial de Federico II no se hubiera, quizá, escandalizado de este sincretismo. De todos modos, el hecho está ahí, y nada muestra mejor cuán profundamente penetró en ciertos medios cristianos, alrededor del año 1200, la influencia árabe.

El inevitable conflicto entre la filosofía árabe y la teología cristiana se produce hacia los comienzos del siglo XIII, en la Universidad de París, que entonces acababa de ser establecida. En el año 1200, todos los maestros y estudiantes de las escuelas catedralicias de París se reúnen en una sola corporación, reconocida por Felipe Augusto y por el Papa Inocencio III, y cuyos estatutos son aprobados en 1215 por el nuncio Roberto de Courçon. La Universidad de París (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium*), la más antigua y más célebre de las grandes Universidades medievales, queda así constituida. Allí es donde, desde los primeros años de su actividad, aparecen por vez primera las traducciones de Aristóteles y de sus comentadores árabes. Por lo demás, muy pronto es leída y comentada en París una traducción de la *Metafísica*, hecha directamente sobre un texto griego, que acababa de llegar de Constantinopla. Los maestros ilustres que enseñan entonces en París —Guillermo de Auxerre († hacia 1237) y Felipe de Grève († 1236), por ejemplo— no ignoran esta masa de ideas nuevas que comienzan a afluir. Guillermo de Alvernia († 1249) reconoce la superioridad de la física de Aristóteles para la explicación del mundo sublunar, conoce y admira a Ben Gabirol y critica gran parte de la doctrina de Avicena. En los años siguientes se asiste a la llegada progresiva de las obras de Averroes. Rogerio Bacon y Alberto Magno comienzan a citarlo por los años 1240-1250, sin que parezcan aún comprender exactamente el sentido de su doctrina ni, por consiguiente, el nuevo peligro que oculta; pero Alberto no tardará en advertirlo y, casi simultáneamente (hacia 1250), San Buenaventura sabrá denunciarlo. Entonces comienza la gran época de la teología y de la filosofía escolásticas; dicha época coincide con el esfuerzo que los pensadores cristianos realizan para canalizar o para contener la marea greco-árabe.

En primer lugar, conviene considerar separadamente y explicar de manera especial la actitud de la autoridad eclesiástica. Aunque sea considerable su importancia histórica, y aunque sea eminentemente característica del estado de espíritu que reinaba entonces en la Universidad de París, el plano en que se mueve, evidentemente, no es tanto el de la especulación pura cuanto el de la prudencia doctrinal y de la disciplina. Ante esa masa de concepciones nuevas, y para tomarse el tiempo necesario para discernir, comienza prohibiendo. Desde el año 1210, el concilio provincial de París, reunido bajo la presidencia de Pedro de Corbeil, arzobispo de Sens, prohibe bajo pena de excomunión que se enseñen en París, ni pública ni privadamente, los escritos de Aristóteles sobre la filosofía natural,

o sus comentarios. En los estatutos de la Universidad de París, aprobados por Roberto de Courçon en 1215, continúa autorizado el estudio del *Organon* de Aristóteles, que venía enseñándose desde mucho tiempo antes; pero son prohibidos la *Metafísica*, todos los libros de física y de ciencia natural, con los compendios que de ellos pudieran hacerse, al mismo tiempo que las doctrinas de David de Dinant, de Amalarico de Bene y de un tal Mauricio de España, al que todavía no se ha logrado identificar: *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Amaurici haeretici, aut Mauritii Hispani.* Es curioso, por otra parte, que este texto, como otros muchos de la misma época, identifiquen la causa de Aristóteles con la de dos herejes notorios, como si compartiera con ellos el panteísmo, más o menos análogo al de los árabes, que se les atribuía.

Mientras en París estaba prohibida la enseñanza de Aristóteles, seguía autorizada en Toulouse, y los maestros de esta ciudad no vacilaban ni en aprovecharse de esta libertad ni en propagarla como medio de captación. Por lo demás, era imposible que no llegara a establecerse la comparación entre las doctrinas de Aristóteles que ya se conocían y las doctrinas nuevas que se le atribuían, terminando por despertar algunas sospechas. ¿Cómo armonizar la teoría de la abstracción, que un Abelardo y un Juan de Salisbury habían dilucidado tan claramente, con el panteísmo de que se hacía sospechosa a esa teoría? Añadamos que la física de Aristóteles, aún adulterada con neoplatonismo, aportaba un juego de conceptos y de principios tan ágiles y fecundos para explicar las cosas naturales, que nadie se resignaba de buen grado a renunciar a ellos. Esta física podía resultar inquietante o difícil, pero, de hecho, era la única física sistemática que existía. Por primera vez, y de repente, los hombres de la Edad Media se encontraban en presencia de una explicación integral de los fenómenos de la naturaleza. Los conceptos fundamentales que constituían la base de esta explicación los encontraban en muchos tratados de astronomía, de física y de medicina, cuya difusión era imposible detener, y cuya plena inteligencia sólo se lograba con aquellos principios. Señalemos, finalmente, que si estaba prohibido enseñar el error, no estaba prohibido combatirlo y que, para combatirlo, era preciso conocerlo y darlo a conocer; por eso, no ha de causar asombro que maestros tan rigurosos como Guillermo de Alvernia, por ejemplo, hayan podido hacer sitio al aristotelismo y criticar y refutar, sin citarlos, a los filósofos árabes; pues lo que les hubiera sido imposible era ignorarlos.

Efectivamente, a partir del 13 de abril de 1231, el Papa Gregorio IX renovaba la prohibición recaída contra la enseñanza de Aristóteles, y lo hacía en términos que revelan el trabajo conceptual llevado a cabo durante ese intervalo. Continúa prohibida la enseñanza de la *Física* de Aristóteles, pero solamente hasta que tal obra haya sido sometida a la censura y expurgada de sus errores. Diez días más tarde, el Papa nombra una especie de comisión, de la que forma parte Guillermo de Auxerre, y que debía, precisamente, realizar ese trabajo de revisión para hacer utilizable

en la enseñanza la filosofía natural de Aristóteles. No se ve, por otra parte, que el trabajo de los teólogos encargados de la tarea lograra resultados positivos; pero el trabajo se iba realizando en otra parte por sí mismo, prescindiendo de los teólogos. En efecto, a partir de esa época, los escritos aristotélicos sobre física y metafísica se infiltran por todas partes y no cesan de ganar terreno. Cuando, por razones que no discernimos claramente, Inocencio IV extendió la prohibición a la Universidad de Toulouse, en 1245; y cuando Urbano IV la renovó en 1263, estos decretos llegaron, manifiestamente, demasiado tarde, por lo que resultaron ineficaces. El trabajo de crítica y revisión ordenado en 1231 estaba en plena marcha; las traducciones, que se hacían directamente sobre el texto griego, eran llevadas a cabo por traductores como Guillermo de Moerbeke (1215-1286), que sería para Santo Tomás un verdadero colaborador; pero, sobre todo, los maestros más ilustres comentaban, interpretaban y asimilaban la doctrina del filósofo griego, hasta el punto que, en 1366, la autoridad pontificia impondrá a los candidatos a la licenciatura en Artes la obligación de haber estudiado precisamente aquellos tratados de Aristóteles que ella había prohibido durante tanto tiempo.

Exponer la historia de la filosofía en el siglo XIII, época clásica de la filosofía medieval, equivale a definir las diversas actitudes que se adoptaron, en los diferentes medios filosóficos, frente al aristotelismo. Efectivamente, no sólo centros de estudios como las Universidades de París, y después Toulouse y Oxford, que acababan de ser creadas, sino también las grandes Órdenes religiosas, como los Dominicos y los Franciscanos, han desempeñado un papel decisivo en la interpretación de la filosofía de Aristóteles. En Oxford, las cosas no se presentan con igual cariz que en París, y, aunque la regla sufra notables excepciones, la elección entre dos filosofías diferentes se hace, casi siempre, el mismo día en que se escoge entre el hábito de Santo Domingo y el de San Francisco. Si clasificamos estas diversas doctrinas según el lugar, cada vez más amplio, que reservan a las nuevas ideas, encontramos primero el agustinismo de los franciscanos, cuyo más ilustre representante es San Buenaventura. Esta escuela continúa la tradición de los teólogos del siglo XII y sigue profundizando en el estudio de San Agustín; pero el temor al panteísmo es tal en esa época, que incluso los agustinianos conceden derecho de ciudadanía, dentro de su doctrina, a las nociones aristotélicas que hacen posible una distinción más clara entre el hombre y Dios. Un paso más en la dirección del aristotelismo lo da la escuela dominicana, cuya figura más destacada es Santo Tomás. Aquí, Aristóteles no es ya aceptado a la fuerza, ni como tolerado; su influencia se ejerce en el centro mismo de la doctrina, y en ninguna de sus partes deja de hacerse sentir, más o menos claramente. El naturalismo averroísta es vencido esta vez por el mismo aristotelismo, del que pretende ser auténtica interpretación. El brillante éxito del tomismo se debe, precisamente, a que ha sabido extraer del caos de las ideas nuevas el remedio específico para los peligros que ofrecían. Pero había una tercera escuela, que no sentía ninguno de estos escrúpulos ni

percibía peligro alguno; se trata de la escuela averroísta, cuyo representante más típico es Siger de Brabante, y que consideraba como la verdad misma a la doctrina de Aristóteles, según la había interpretado Averroes. Fácilmente se comprende que estos filósofos, al aceptar el averroísmo letra por letra, se colocan resueltamente fuera del movimiento teológico y renuncian expresamente a conciliar su filosofía con su religión. Por último, vemos cómo aparece simultáneamente un cuarto movimiento filosófico, cuya originalidad e importancia han sido a veces desconocidas, y que se orienta, mucho antes del Renacimiento, en la dirección de las ciencias de la naturaleza. Estos filósofos, que tienen por representante principal a Rogerio Bacon, sufrieron también la influencia de los árabes, pero obraron mucho menos como metafísicos que como físicos, médicos y astrónomos. Con ellos, Oxford se convierte en un foco activísimo de especulaciones a la vez científicas y tradicionalmente agustinianas, cuya influencia decisiva sobre la metafísica misma se dejará sentir a partir del siglo siguiente, y que constituye el verdadero punto de partida de la filosofía experimental.

BIBLIOGRAFIA

Sobre las traducciones latinas de las obras árabes y griegas en los siglos XII y XIII, véase: B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 342-351.—M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, pp. 64-71, y t. II, pp. 25-88 (estas excelentes páginas, revisadas por A. Pelzer, se completan con una abundante bibliografía, pp. 54-58).—H. BÉDORET, *Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alfarabi*, en *Revue néoscolastique de philosophie*, t. XLI (1938), pp. 80-97; *Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne*, en la *rev. cit.*, t. XLI (1938), pp. 374-400; *L'auteur et le traducteur du Liber de Causis, ibid.*, pp. 519-533.

GUNDISSALINUS Y LA INFLUENCIA AVICENIANA: *De processione mundi*, en MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. I, pp. 691-711. P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus «De Unitate»*, Münster i. Westf., 1891.—G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundisalvi Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae*, Münster i. Westf., 1897.—L. BAUR, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik*, Münster i. Westf., 1903.—Fragmentos del *De anima*, en A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium*, Königsberg, 1890.—G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift «Von dem Hervorgange der Welt» (De processione mundi) herausgegeben und auf ihre Quellen untersucht*, Münster i. Westf., 1925.—É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV (1930), pp. 74-107 (sobre el apócrifo aviceniano *De fluxu entis*, véase pp. 142-149).—R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII*e *et XIII*e *siècles*, París, J. Vrin, 1934.—M. H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXVI (1937), pp. 449-482.—M.-T. D'ALVERNY, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIII*e *siècle*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XIII (1942), pp. 239-299.

DAVID DE DINANT Y AMALARICO DE BENE: G. THÉRY, *Autour du décret de 1210: I, David de Dinant*, París, J. Vrin (Bibl. thomiste, t. VI); *II, Alexandre d'Aphrodise* (Bibl. thomiste, t. VII).—C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210: III, Amaury de*

Bène (Bibl. thomiste, t. XVI).—A. BIRKENMAJER, *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*, en *Revue néoscolastique de philosophie*, t. XXXV (1933), páginas 220-229.

II. LA FUNDACIÓN DE LAS UNIVERSIDADES

Si no se conoce previamente la organización de la enseñanza filosófica y teológica en el siglo XIII, resulta imposible, no sólo representarse con exactitud el medio en que se desarrolló la escolástica, sino incluso comprender el simple relato de la carrera de un filósofo medieval. Definamos primeramente algunos términos, cuyo uso se ha hecho constante a partir de aquella época, y a los que no se da siempre, en la actualidad, una interpretación correcta. *Universitas*, o Universidad, no designa en la Edad Media el conjunto de Facultades establecidas en una misma ciudad, sino el conjunto de personas, maestros y discípulos que participan en la enseñanza que se da en esa ciudad. Así, no es lícito concluir, de la palabra *universitas*, la existencia de una Universidad organizada en un determinado lugar; basta con que hubiera necesidad de dirigirse al conjunto de profesores y estudiantes que residían en un mismo lugar, para que la expresión se emplease naturalmente. Un *studium generale*, o *universale*, o también *commune*, no es un lugar donde se estudian todos los conocimientos, sino un centro de estudios en el que pueden ser admitidos estudiantes de procedencias distintas. La expresión se aplicaba sobre todo a las escuelas abiertas por las Órdenes religiosas en las ciudades que podían ser centros importantes desde el punto de vista de la Orden, pero que no poseían Universidad; se enviaba al *studium particulare* de una provincia a los estudiantes de esa misma provincia, y al *studium generale* de una provincia de la Orden a los estudiantes de todas las provincias. Un *studium solemne* era un centro de estudios de mayor importancia, célebre y concurrido, aunque no fuera necesariamente *generale*.

La primera *universitas* que se convirtió en un cuerpo organizado regularmente y en una entidad colectiva análoga a nuestras Universidades es la de Bolonia, pero ésta fue, ante todo, un centro de estudios jurídicos, y hasta 1352, bajo Inocencio VI, no obtuvo una Facultad regular de Teología. Desde el punto de vista teológico y filosófico, la primera en constituirse fue la Universidad de París, y su esplendor en el siglo XIII fue tan grande que eclipsó completamente a su hermana mayor, la de Bolonia, y parcialmente a su hermana menor, la de Oxford.

Podríamos distinguir tres órdenes de causas entre las que han contribuido a la fundación y desarrollo de la Universidad de París. Primeramente, la existencia de un medio escolar muy floreciente desde el siglo XII. La enseñanza dada por los Victorinos y por profesores como Abelardo, cuya reputación era universal, había contribuido desde tiempo atrás a atraer hacia París gran número de estudiantes originarios de Italia, Ale-

mania y, sobre todo, de Inglaterra. Desde fines del siglo XII, las escuelas estaban agrupadas en las islas de la ciudad y en las laderas de la colina de Santa Genoveva; y es evidente que, bajo la presión de intereses comunes que los unían y de peligros comunes que les amenazaban, maestros y discípulos comenzaron a adquirir conciencia de su propia unidad. Por otra parte, dos poderes diferentes tenían interés en proteger a esta masa de hombres estudiosos para dominarla mejor: los reyes de Francia y los Papas. Los reyes de Francia no podían dejar de ver el brillo que daba a su capital, y el aumento de influencia que les suponía esta continua circulación de gente de provincias y de extranjeros que venían de todas partes del reino y de Europa, para instruirse en todas las ciencias. Más de un testigo contemporáneo —Juan de Salisbury, entre otros— nos manifiesta la admiración y la sorpresa de los extranjeros cuando comprobaban la finura de las costumbres, la placidez de la vida y la abundancia de bienes espirituales y corporales de que se gozaba en Francia a fines del siglo XII. Es muy natural que los reyes de Francia, deseosos de mantener un estado de opinión que les era muy favorable, tratasen de defender a estos estudiantes franceses y extranjeros contra la inseguridad de la existencia en una ciudad, e incluso en un país, que no eran los suyos. A fin de que pudiera prosperar el *studium parisiense*, era necesario asegurar la tranquilidad de los estudios y, consiguientemente, la integridad corporal y la independencia espiritual de sus miembros; en una palabra, era preciso organizarlo.

Sin embargo, parece ser que en esta labor de organización, las circunstancias favorables que ofrecían tanto el medio como la buena disposición de los reyes de Francia no jugaron más que un papel secundario; el verdadero fundador de la Universidad de París fue Inocencio III; y los que aseguraron su desarrollo ulterior, dirigiéndolo y orientándolo, fueron los sucesores de Inocencio III, principalmente Gregorio IX. La Universidad de París se hubiera constituido, sin duda, aun cuando no hubiesen intervenido los Papas; pero es imposible comprender su situación preeminente entre todas las Universidades medievales si no se tiene en cuenta la intervención activa y los designios, netamente definidos, del Papado.

La palabra «Universidad» evoca, efectivamente, en nuestro espíritu la idea de un edificio o conjunto de edificios en que maestros y alumnos persiguen la enseñanza y el estudio de determinadas ciencias, por amor a esas mismas ciencias. Es muy cierto que el ideal de los que dan esta enseñanza, así como el ideal de los que la reciben, no se limita tan sólo a su propia especialidad, y que sus curiosidades de especialistas no excluyen los intereses universales y humanos. Por lo menos, esos intereses son rigurosamente homogéneos con las curiosidades científicas en que se apoyan y a las que se subordinan; nuestras Universidades modernas están organizadas, primordialmente, con vistas a la transmisión y desarrollo de las diversas disciplinas que se enseñan en ellas. No era exactamente esto lo que sucedía en la Universidad de París en el siglo XIII; antes al contrario, la vemos continuamente dividida en dos tendencias contradictorias,

de las cuales una trataba de convertir a la Universidad en un centro de estudios puramente científicos y desinteresados, mientras que la otra intentaba subordinar dichos estudios a fines religiosos, poniéndolos al servicio de una verdadera teocracia intelectual.

Cuando leemos los documentos de la época, y especialmente el *Chartularium universitatis Parisiensis*, percibimos con toda claridad la huella de estas dos corrientes, que unas veces se reúnen, otras se separan o incluso se enfrentan. Si hacemos abstracción de la enseñanza de la medicina, poco desarrollada todavía en el siglo XIII en la Universidad de París, vemos a un gran número de hombres que se dedican a la enseñanza y al estudio del derecho; pero, mientras muchos de ellos se dedicaban al estudio del derecho romano, fundamento de una sociedad civil autónoma y sólo dependiente de sí misma, el Papado vino pronto a prohibir esa enseñanza y a exigir que el único derecho que se enseñase en París fuera el canónico, fundamento de la sociedad religiosa en sí misma y de toda sociedad civil que se integra en un organismo religioso.

Pasó exactamente lo mismo en lo concerniente a la enseñanza de la filosofía. Desde que la difusión del *trivium* había prestigiado la enseñanza de la dialéctica, había gran número de maestros que se dedicaban únicamente a esta ciencia y rehusaban superar su nivel para llegar hasta la teología. El mismo Abelardo fue al principio, y continuó siéndolo durante mucho tiempo, un simple dialécico. Ahora bien, después del descubrimiento de los libros de Aristóteles, los maestros en Artes liberales habían adquirido una autoridad mucho más considerable que la que ejercían en el siglo XII. En la época de Abelardo, un dialéctico que poseyera perfectamente la dialéctica de Aristóteles estaba totalmente desprovisto de materia a la que poder aplicar esa dialéctica; este instrumento admirable resultaba estéril, a menos que se intentase utilizarlo en teología, es decir, en una materia que, por definición y casi como por esencia, rehusaba plegarse a sus leyes. A partir del momento en que fueron conocidas la *Física*, la *Moral* y la *Metafísica* de Aristóteles, los maestros en Artes ya no se limitan a enseñar un método lógico y formal, sino que, además, tienen que transmitir conocimientos positivos y enseñar ciencias que poseen un contenido real. Por ello, durante todo el siglo XIII, encontramos en la Facultad de Artes de París un conjunto de profesores de Artes que sólo piden libertad para enseñar la lógica, la física y la moral de Aristóteles, sin preocuparse de otras disciplinas ni de los intereses superiores de la teología. El averroísmo parisiense es la forma más visible y la manifestación más brutal de esta tendencia.

La otra tendencia está representada por la Facultad de Teología, cuya importancia e influencia crecientes relegaron pronto a segundo término a la Facultad de Artes. Las nuevas tendencias tuvieron que abrirse paso rechazando una tradición que parecía más sólida que nunca, en el mismo momento en que se iba a ver profundamente sacudida. Desde San Anselmo de Cantórbery, y con los maestros de San Víctor, la teología enseñada era un agustinismo que no rehusaba la ayuda de la dialéctica aristotélica;

pero Aristóteles apenas proporcionaba a la teología otra cosa que procedimientos de discusión y de exposición. La Facultad de Teología de París, es decir, el conjunto de doctores, bachilleres y estudiantes de teología, no experimentaba ningún deseo de modificar esta tradición. Tan cierto es esto, que hasta finales del siglo, y hasta el triunfo definitivo del aristotelismo tomista, los maestros más célebres, como Alejandro de Hales y San Buenaventura, y los obispos de París, como Guillermo de Alvernia y Esteban Tempier, serán resueltamente agustinianos. La intuición genial de Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino, y el secreto de su triunfo absoluto consistirán precisamente en que armonizarán las dos tendencias divergentes, e incluso contradictorias, en que se dividía la Universidad de París, legitimando todo el contenido positivo con que venía a enriquecerse la enseñanza de las Artes liberales y organizando, desde este punto de vista, el edificio de la teología tradicional, más acabado y sólido en adelante que hasta entonces. Mientras enseñaba teología, la Universidad de París dejaba de pertenecerse a sí misma y dependía de una jurisdicción más alta que la de la razón individual o la de la tradición escolar. Su importancia y el número incesantemente creciente de maestros y alumnos que venían de todas las partes del mundo cristiano para instruirse hacían de ella la fuente del error o de la verdad teológicos para toda la Cristiandad. Eso lo vieron los Papas inmediatamente, y su política universitaria no hizo más que ir sacando las consecuencias necesarias de una situación que ellos no habían creado.

Desde el punto de vista de Inocencio III o de Gregorio IX, la Universidad de París no podía ser sino el medio de acción más poderoso de que disponía la Iglesia para expandir la verdad religiosa en el mundo entero, o bien una fuente inagotable de errores, capaz de envenenar a toda la Cristiandad. Inocencio III fue el primero que quiso, resueltamente, hacer de esta Universidad una maestra de verdad para la Iglesia entera, y que transformó este centro de estudios en un organismo cuya estructura, funcionamiento y lugar definido en la Cristiandad sólo son explicables desde este único punto de vista. Si lo hemos olvidado tanto, que a menudo discutimos sobre este organismo como si fuera comparable a cualquiera de nuestras Universidades, los hombres de la Edad Media tenían, por el contrario, clara conciencia del carácter especial y único de la Universidad de París. El *studium parisiense* es una fuerza espiritual y moral cuya significación más profunda no es ni parisiense ni francesa, sino cristiana y eclesiástica; es un elemento de la Iglesia universal, dotado del mismo derecho y de la misma significación que el Sacerdocio o el Imperio. Maravillosamente nos lo hace ver el cronista Jourdain, con una comparación frecuentemente reproducida y comentada: *His itaque tribus, scilicet Sacerdocio, Imperio et Studio, tanquam tribus virtutibus videlicet naturali, vitali et scientiali, catholica ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatur et regitur. His itaque tribus, tanquam fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tanquam materialiter proficit.* Es lo que un historiador moderno interpretaba de manera impresionante, al decir que la aureola de

que estaba rodeada la Universidad de París constituía para Francia, en la Edad Media, una compensación suficiente por el Papado y el Imperio, dados en herencia a las otras dos naciones del dominio de Carlomagno.

Cuando leemos, todavía hoy, las Bulas pontificias relativas a la Universidad de París, comprendemos inmediatamente hasta qué punto es exacta esta interpretación. Inocencio III, que fue el protector y el verdadero jefe de la naciente Universidad, a quien ésta debe, más aún que al rey, los privilegios que le concedieron la independencia, fue también el primero que le impuso los primeros reglamentos destinados a protegerla del error. Así, pues, en 1215, su Legado Roberto de Courçon prohibió la enseñanza de la física y de la metafísica de Aristóteles. Honorio III favorece la instalación de dominicos y franciscanos en París, y en 1220 recomienda oficialmente a estos últimos ante los maestros de la Universidad. Gregorio IX, sobre todo, aquel mismo Cardenal Hugolino que, por medio de su brazo derecho Fray Elías, había introducido por la fuerza los estudios científicos y teológicos en la Orden franciscana, va ahora a instalar, por la fuerza, a las Órdenes mendicantes en la Universidad de París, para que esta misma ciencia, puesta al servicio de la teología, lleve la verdad cristiana al mundo entero. Así lo escribió a los maestros de Teología de París el 7 de julio de 1228: «La cautiva tomada al enemigo, y a la cual se ha unido un israelita después de haberle afeitado los cabellos y cortado las uñas, no debe dominarlo, sino servirle como una subordinada. Igual ocurre con la verdad teológica que, dominando virilmente a todas las demás ciencias, ejerce su autoridad sobre ellas, como el espíritu la ejerce sobre la carne, para dirigirla por el camino recto y protegerla del error... Nuestro corazón se ha conmovido íntimamente, y Nos hemos llenado de amargura al enterarnos de que algunos de vosotros, hinchados como odres por el espíritu de vanidad, se apartaban, siguiendo un espíritu de impía novedad, de los límites trazados por los Padres, buscando en el sentido de la filosofía pagana la significación del texto sagrado, cuya interpretación ha sido encerrada en límites claros por el trabajo de los Padres, límites cuya transgresión no es sólo temeraria, sino hasta impía. Los que obran así solamente por hacer ostentación de su ciencia, y no por el bien de sus oyentes, no son ni «teodoctos» ni «teólogos», sino «teofantes». Pues, mientras deberían exponer la teología según las tradiciones aprobadas que nos vienen de los Padres y poner su confianza no en las armas mundanas, sino en Dios, para destruir todo lo que se levanta contra la ciencia de Dios y reducir a cautividad toda razón, sometiéndola a Cristo, descarriados por doctrinas diversas y extrañas someten la cabeza a la cola y obligan a la reina a servir a su criada; en otros términos: apoyándose en pruebas terrenales, atribuyen a la naturaleza lo que únicamente pertenece a la gracia celestial.» A estos mismos maestros en Teología recomendaba Gregorio IX, el 13 de abril de 1231, que no alardearan de filósofos: *nec philosophos se ostentent*, y se limitaran, en sus enseñanzas, a abordar aquellas cuestiones cuya solución pudiera encontrarse en los libros teológicos y en los escritos de los Santos Padres. Gregorio IX, considerando

que todas las ciencias deben ser servidoras de la Teología, concluyó que sólo deben ser estudiadas en la medida en que puedan servirla: *Cum sapientiae sacrae paginae reliquae scientiae debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectendae, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis.*

Ahora podemos comprender el significado exacto, tanto de los reproches con que los Papas agobian a veces a la Universidad de París como de las alabanzas con que la abruman. A pesar de las diferencias de detalle, que derivan de sus diversas concepciones individuales y de sus temperamentos particulares, todos los Papas están de acuerdo con Inocencio III en considerar a París como el centro intelectual de toda la Cristiandad. «La ciencia de las escuelas de París —escribe Alejandro IV en 1255— es en la Santa Iglesia como el árbol de la vida en el Paraíso terrenal y como la lámpara resplandeciente en la Casa del Señor. Como una madre fecunda en erudición hace brotar con toda abundancia, de sus fuentes de doctrina salvadora, los ríos que van a regar la faz estéril de la tierra; alegra por doquiera la Ciudad de Dios y distribuye las aguas de la ciencia que hace correr por las plazas públicas para refrigerio de las almas sedientas de justicia... Es en París donde el género humano, deformado por la ceguera de su ignorancia original, recobra su vista y belleza por el conocimiento de la verdadera luz que despide rayos de ciencia divina». ¿Por qué Inocencio IV apremia a los Cistercienses, en 1245, a que organicen y desarrollen un centro de estudios junto a la Universidad de París? Porque «París es el crisol en que el oro se funde, en que se ha construido la torre de David fortificada con murallas, y de la cual vienen, no solamente mil escudos, sino la armadura casi entera de los fuertes, puesto que de ella se ve salir continuamente a los más fuertes de entre los fuertes llevando sus espadas, y a hombres sabios en el arte de la guerra, que han de recorrer la tierra entera». Por eso, en fin, consagrando oficialmente el predominio de la ciudad de los libros y de las ciencias, de la *Cariath Sepher*, Nicolás IV, en 1292, concederá a los maestros de la Universidad de París el privilegio de enseñar por toda la tierra, sin tener que sufrir nuevo examen.

La Universidad de Oxford, fundada probablemente a consecuencia de una detención accidental y de orden político en la circulación que cada año llevaba a los estudiantes ingleses a París, no ha conocido ni las ventajas ni los inconvenientes de esta dorada cautividad. Los maestros que la engrandecieron se habían formado todos bajo la antigua disciplina agustiniana, que conjugaba el tradicionalismo en materia de teología con el gusto por el platonismo, por las matemáticas y por las ciencias positivas en materia de filosofía. Además, el relativo aislamiento del gran centro de estudios inglés, y el hecho de que los Papas se desinteresaran de él en cierto modo, ahorraron a Oxford la invasión inmediata del aristotelismo tomista y el conformismo filosófico, cuya acción fue tan profunda en el medio escolar parisiense. La enseñanza de Oxford tuvo una origina-

lidad propia; su fecundidad se reveló muy abundantemente en una determinada dirección, que fue casi la única de esta Universidad: mientras que el pensamiento filosófico parisino —de formación casi exclusivamente dialéctica y aristotélica— había de dejarse absorber durante algún tiempo por la dialéctica, el pensamiento filosófico inglés pondría al servicio de la religión las matemáticas y la física, tal como acababan de revelárselas las obras de los sabios árabes.

En realidad, los estudios que se hacían en Oxford conservaron siempre un aire característico. El interés religioso era tan fuerte como en París, pero la manera de subordinar las ciencias a la teología era más libre, más flexible, menos inmediatamente utilitarista. Aristóteles fue, en Inglaterra, tan admirado como en París; pero su influencia no se ejerció de igual modo, pues, mientras París, desarrollando la tradición dialéctica del siglo XII, utilizaba primordialmente el esquema lógico y la sistematización conceptual que permitían los principios metafísicos de la doctrina, Oxford, por el contrario, se interesó principalmente por el elemento empírico del aristotelismo y concedió menor importancia al hombre metafísico que al erudito. Hay que añadir también que el tipo mismo de la ciencia era, a los ojos de los maestros de Oxford, mucho más la *Perspectiva* del árabe Alhacén que el mismo Aristóteles. El *quadrivium*, poco estudiado en la Universidad de París, se enseñaba con el máximo cuidado en la de Oxford; y, para aquellos que lo estudiaban, las matemáticas y la astronomía no eran palabras desprovistas de significado. Así ocurrió que, en el momento mismo en que el aristotelismo dialéctico triunfaba en París, ahogando todo lo que aún podía quedar de interés por las ciencias matemáticas y naturales, las enseñanzas de Oxford preparaban el empirismo occamista, cuya reacción, en el siglo XIV, desplazaría al tomismo de esta misma Universidad de París, donde había alcanzado sus mejores éxitos.

Si se considera, por otra parte, el curso mismo de los estudios y la colación de grados, parece que, a pesar de las numerosas modificaciones locales y de las muchas irregularidades que se registraron incluso en París, la carrera escolar completa y típica, a los ojos de todo el público universitario medieval, era la del maestro parisiense. Según los estatutos promulgados por Roberto de Courçon en 1215, era necesario, por lo menos, haber estudiado durante seis años y tener veintiuno de edad para enseñar las Artes Liberales, y se precisaban ocho años de estudio y treinta y cuatro de edad para enseñar Teología. Un estudiante de Artes cursaba primeramente el bachillerato, después la licenciatura, y a continuación daba su primera lección y recibía el título de Maestro en Artes. Si luego deseaba hacerse teólogo, tenía que pasar tres bachilleratos (bachiller bíblico, sentenciario y formado), posteriormente la licenciatura y ya podía llegar así a Maestro y Doctor en Teología.

Los dos métodos principales de enseñanza en todas las Universidades de la Edad Media eran la lección y la discusión. La lección, en el sentido

etimológico de la palabra —sentido que, por lo demás, se ha conservado en inglés y en alemán—, consistía en una lectura o explicación de cierto texto: una obra de Aristóteles para los maestros en Artes, la Biblia o las *Sentencias* de Pedro Lombardo para la enseñanza de la Teología. De la *lección* así entendida han salido los innumerables comentarios de toda clase que nos ha dejado la Edad Media, y en los que un pensamiento, con frecuencia original, quedaba disimulado bajo la apariencia de una simple explicación de textos. La disputa era una especie de certamen dialéctico que se desarrollaba bajo la presidencia o responsabilidad de uno o varios maestros. Se proponía una cuestión y cada uno sostenía, mediante los argumentos que le parecían más convincentes, la solución en favor o en contra; después de uno o varios días de este ejercicio, un maestro reunía y ordenaba los argumentos en favor y en contra y determinaba la solución. Ciertas discusiones tenían lugar, ordinariamente, al fin de cada semana o de cada quincena, y los maestros cuidaban de elegir, para estas ocasiones, problemas cuyo conjunto pudiera constituir un todo; de aquí proceden las *Quaestiones disputatae*, tan abundantes en la Edad Media. Otras disputas, por el contrario, sólo se realizaban una o dos veces por año, en Pascua o en Navidad, y se referían a toda clase de temas; las memorias de estas disputas originan las *Quaestiones quodlibetales*, como las de Santo Tomás o las de Guillermo de Ockam.

Se comprende así cuán profundamente influyeron las escuelas y su organización interna en el desarrollo de la filosofía medieval. No hay ni una sola de las grandes obras de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo —exceptuando, quizá, la *Suma contra los Gentiles*—, que no proceda directamente de su enseñanza o que no haya sido concebida con vistas a la enseñanza. Las obras capitales de San Buenaventura, de Duns Escoto y de Guillermo de Ockam son los comentarios de dichos autores al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo; y esto, que es cierto en el caso de los maestros del pensamiento ortodoxo, no lo es menos cuando se trata de los averroístas, como Siger de Brabante o Juan de Janduno. Por eso no es ilegítimo identificar —según hemos hecho desde el principio— filosofía medieval y filosofía escolástica, siempre que esta última palabra se entienda en el sentido preciso de «escolar». El monumento en que el pensamiento medieval alcanza plena conciencia de sí mismo y encuentra su expresión acabada, la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino, es el resumen completo y sistemáticamente ordenado de todas las verdades de teología natural y sobrenatural, clasificadas conforme a un orden lógico, acompañadas de sus demostraciones más breves, encuadradas entre los errores más peligrosos que las contradicen y la refutación de cada uno de estos errores: todo para uso de los principiantes en teología. La *Suma teológica* de Santo Tomás y el *Comentario a las Sentencias* de San Buenaventura, el cual posee igualmente su peculiar orden y su belleza propia, son magníficos ejemplos de las fecundas virtualidades que posee el ejercicio de una elevada enseñanza para el pensamiento del mismo maestro.

BIBLIOGRAFÍA

H. DENIFLE: *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlín, 1885.—RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 vols., Oxford, 1895.—A. LUCHAIRE, *L'université de Paris sous Philippe-Auguste*, París, 1899.—H. DENIFLE y E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 vols., París, 1889-1897; *Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, 2 vols., París, 1894 y 1897.—P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII*[e] *siècle*, 2 vols., París, J. Vrin, 1933-1934 (en el tomo I, pp. 11-26, *Introduction générale* sobre la organización de la Universidad de París).—Complementos y correcciones a la obra anterior, en V. DOUCET, *Maîtres franciscains de Paris*, en *Archivum franciscanum historicum*, t. XXVI.—M. BOUYGES, *Connaissons-nous le Mauricius Hyspanus, interdit par Robert de Courçon en 1215?*, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIX (1933), pp. 637-658.—S. D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangères, des origines à nos jours*, París, A. Picard, t. I, 1933.—M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1941.

III. EL DESTIERRO DE LA LITERATURA

La tradición romana de la *eloquentia* se perpetúa de manera modesta, pero continua, desde la llegada de Alcuino a Francia hasta fines del siglo XII. El *Metalogicon* de Juan de Salisbury comienza con una reivindicación de los derechos de la elocuencia que, de haberse realizado, habría asegurado el triunfo del ideal ciceroniano en las escuelas del siglo XIII. Contra los cornificienses, que sólo ven en la elocuencia un don natural, Juan de Salisbury sostiene que ese don debe ser cultivado mediante el estudio y, sobre todo, nutrido de sabiduría. Sin *sapientia* no hay *eloquentia*, ya que ésta nace del maridaje de la razón con la palabra: *dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi.* Tal había sido la doctrina del *De oratore*, y también la enseñanza del *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, de Marciano Capella. En esa obra, Mercurio simboliza a la elocuencia, y Filología, al amor de la razón; las siete Artes son las damas de honor que asisten a su matrimonio; al divorciarse, Mercurio y Filología —la elocuencia y la sabiduría— se condenan ambos a la esterilidad, pues Mercurio no tiene ya nada que decir, y Filología ya no sabe hablar. De ahí la conclusión del mismo Juan: *Sicut enim eloquentia non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat, sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca.* El *doctus orator* de Cicerón sigue manteniéndose, pues, en todos sus derechos, y se puede comprobar, por otra parte, que en esta época hablar de estudios equivale todavía a hablar del estudio de la Literatura. El Papa Alejandro III se expresa en este sentido al escribir, entre los años 1164-1178: *Parisius se moram habiturum disposuit, et ibi studio litterarum ad praesens vacare; quicumque viri idonei et litterati voluerint regere studia litterarum...; litteratura ac probitas ac morum honestas.* Parece que todavía

no pesa amenaza alguna sobre la cultura clásica latina de Cicerón, de Quintiliano y de San Agustín. Juan de Salisbury lucha aún contra los enemigos de toda cultura; también se queja de cierto exceso de estudios lógicos; pero la teología llamada escolástica no ha comenzado todavía a invadir las escuelas de París.

La situación cambia de aspecto hacia principios del siglo XIII. A medida que las obras de Aristóteles son traducidas al latín y los maestros de lógica las introducen en su enseñanza, el tiempo que se consagra a ellas crece en tal proporción que ya no queda ninguno para la *grammatica* y los estudios clásicos, ni tampoco para las matemáticas y las demás artes liberales. Entonces se ve aparecer un nuevo tipo de cultura, fundada sobre el mínimo de gramática exigido para el uso corriente de un latín exclusivamente escolar y constituida por el estudio de la lógica y de la filosofía de Aristóteles y coronada por una teología cuya técnica se inspira en esta lógica y esta filosofía. Es verdad que en el siglo XIII no desaparecen por completo el antiguo saber ni el estudio de las Letras; pero quedan como ahogados por la filosofía y la teología escolásticas. Se dejan oír algunas protestas que, sin embargo, no encuentran eco. La más vigorosa es la de Rogerio Bacon. Como profesor, fue el primero en comentar las obras científicas de Aristóteles, y su intención no era desaconsejar su estudio, sino al contrario; pero, en su *Opus majus*, clama enérgicamente para que no se desprecie, por ello, el resto del *trivium* y del *quadrivium*. Bacon insiste en la necesidad de la gramática y del estudio de las lenguas, aunque sólo sea para poder leer a los autores sagrados y profanos en su texto original. El hebreo, el griego, el árabe y el latín deberían enseñarse; Roberto Grosseteste, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto y Hermann el Alemán son ejemplos dignos de imitación. Los latinos de su tiempo deberían tomar por modelo a San Jerónimo, y su ignorancia de las lenguas les impide el acceso al saber de los antiguos y al de los modernos. Lo mismo puede decirse de las matemáticas: «el desprecio de esta rama del saber desde hace treinta o cuarenta años (es decir, desde 1230 aproximadamente) ha destruido por completo el sistema de estudios de los latinos». Queremos contentarnos con la lógica, pero esta ciencia es sólo un preámbulo para la filosofía, mientras que las matemáticas y las ciencias forman parte de ella. Sin embargo, se exalta el saber de personas como Alberto Magno, que las ignoran completamente, según está de moda en París. Es, sobre todo, a los medios universitarios parisienses a los que Bacon dirige sus críticas, sobre las que vuelve a insistir en el *Opus tertium;* en su pensamiento esta reivindicación de los derechos de las siete artes liberales está ligada a la idea, muchas veces repetida después de San Justino, de una revelación universal del Verbo. Si quiere que se lean los autores paganos en sus textos, es porque Dios mismo los ha inspirado. Sócrates y Apuleyo hablan de ángeles guardianes, de la inmortalidad del alma y del juicio futuro; no sólo Platón, sino también Aristóteles, han conocido, al menos confusamente, el misterio de la Trinidad; y, puesto que estas verdades sobre-

pasan la razón humana, han debido conocerlas por alguna revelación. Por lo demás, «las verdades de esta clase son necesarias al género humano; sin su conocimiento no hay salvación; era, pues, preciso para la salvación de todos, desde el comienzo del mundo, que tales verdades fueran conocidas en tanto en cuanto eran necesarias para la salvación... Convenía, por tanto, que los filósofos, que se dedicaban a la sabiduría, conocieran algo de esta verdad perfecta, con el fin de que fuera más fácilmente aceptada en su momento oportuno». Entre estos hombres inspirados, Bacon enumera en primer lugar a Séneca, cuyos manuscritos recoge, transcribe y corrige, copiándolos sin reparo cuando expone su propia moral. De hecho, la moral de Rogerio Bacon está sacada del *De vita beata, De ira, De clementia,* de la *Consolatio ad Helviam* y de las *Cartas a Lucilio.* Séneca es, para Bacon, «el más sabio de los hombres», y le atribuye «una revelación que Dios concede a muy pocos». Así, pues, en el siglo XIII no se ha perdido de vista completamente la posibilidad de una teología fundada en el conjunto de las artes liberales, y de un tipo totalmente distinto al de la teología escolástica; pero Bacon no ha pasado más allá de la elaboración de un proyecto, sin conseguir darle realidad.

Sería inexacto afirmar que Bacon permaneció aislado por completo. Aparte de los dos «perfectos matemáticos», que él mismo cita —Juan de Londres y Pedro de Maricourt (autor de un interesante tratado sobre el imán: *Epistola de magnete*)—, podemos mencionar a otro franciscano de Oxford, Juan Peckham, a quien encontraremos entre los adversarios de Santo Tomás de Aquino y de su estilo teológico. No fue casualidad que este defensor de la teología de los Padres fuese, al mismo tiempo, uno de los pocos representantes de la cultura del *quadrivium.* Se le debe un tratado de óptica, cuyo éxito fue tan grande que se le llamó *Perspectiva communis,* un *Tractatus spherae,* una *Theorica planetarum* y unos *Mathematicae rudimenta.* El dominico inglés Roberto Kilwardby, también hostil a la teología tomista y a las tendencias en que se inspiraba, es autor de un comentario, célebre en la Edad Media, a los libros I-XXV de Prisciano. Señalemos, por último, la persistencia del género «enciclopedia» durante el siglo XIII. No solamente sobrevivió, sino que entonces alcanzó su más alto grado de perfección con la obra del dominico francés, tutor de los hijos de San Luis, Vicente de Beauvais († 1264). Su inmensa compilación, el *Espejo del Mundo (Speculum mundi),* se divide en cuatro partes; de ellas, sólo las tres primeras pertenecen a Beauvais, pues la cuarta fue añadida a la obra después de su muerte: el *Espejo doctrinal (Speculum doctrinale,* 1250), el *Espejo histórico (Speculum historiale,* 1254), el *Espejo de la naturaleza (Speculum naturale)* y, por fin, su complemento, el *Espejo moral (Speculum morale,* hacia 1310-1320). Vicente de Beauvais es el más famoso enciclopedista del siglo XIII, pero no el único ni el primero. El constante interés que en Inglaterra se mantuvo por el estudio científico —del que da testimonio, además de la obra de Rogerio Bacon, el *De motu cordis,* compuesto hacia 1210 por Alfredo de Sareshel *(Alfredus Anglicus)*— ha inspirado otra enciclopedia, consagrada principalmen-

te a las ciencias de la naturaleza, en la que se utiliza la nueva ciencia greco-árabe: es la *De proprietatibus rerum*, de Bartolomé el Inglés *(Bartholomeus Anglicus)*, terminada hacia 1250. El brabanzón Tomás de Cantimpré, dominico igual que Vicente de Beauvais, no es solamente el moralista del *Bonum universale de apibus*, sino también el autor de un *De natura rerum* (hacia 1240), que continúa, en el siglo XIII, la tradición de Alejandro Neckham, de Rhabano Mauro y de Beda. Sin embargo, en todos estos casos se trata de la supervivencia de un género ligado a las necesidades de la exégesis bíblica y de la predicación religiosa. Tales obras permanecían extrañas al curso normal de los estudios universitarios, tal como eran concebidos en el siglo XIII.

En cuanto a la Literatura propiamente dicha, desaparece casi por completo de la Universidad de París. Una vez aprendida la gramática latina, era preciso leer algunos textos, pero se tenía la Biblia y el latín de la liturgia; si aún se leían los autores clásicos, los programas universitarios no influían en ello. Parece que, más bien, se utilizaron obras pseudo-clásicas del siglo XII, como el *Alexandreis* de Gauthier de Lila, poema en 5.464 hexámetros, escrito hacia 1176-1179, consagrado a las hazañas de Alejandro Magno, y del que se quejará, a comienzos del siglo XIV, el Pseudo-Enrique de Gante, en su *De scriptoribus ecclesiasticis*, porque ofende a la lectura de los antiguos. También se leía el *Tobias* de Mateo de Vendôme, escrito hacia 1200. Si se piensa en el culto que a los clásicos se daba en las escuelas de Chartres, en el siglo XII, queda de manifiesto la profunda decadencia de estos estudios en el XIII. Puesto que el latín seguía siendo la lengua culta que se usaba en las escuelas, era obligatorio un mínimo de estudios gramaticales; pero este mínimo era verdaderamente poca cosa, como se puede ver por la obra misma de aquellos que lo mantuvieron. Como se comenzaba el estudio de la lógica lo más pronto posible, era necesario abreviar por todos los medios el estudio de las Letras. Por lo demás, el siglo XII ya había dado un mal ejemplo. Desde 1150, Pedro Hélie había resumido la gramática latina en hexámetros. Impulsado por las mismas preocupaciones nemotécnicas, el gramático de Orleáns Mateo de Vendôme había enseñado en verso, en su *Ars versificatoria*, el arte de hacer versos. Esta mecanización de la enseñanza literaria se acentúa desde comienzos del siglo XIII. Entonces aparecen la *Poetria nova* (hacia 1210) del inglés Godofredo de Vinosalvo *(de Vino Salvo)* y el *Laborinthus* de Everardo el Alemán (hacia 1213).

Sólo se trataba de un cambio en los métodos de enseñanza, pero que iba acompañado de otro que afectaba a los estudios clásicos en su mismo espíritu. Es el que, bajo la influencia de la lógica, «transformó gradualmente la gramática en una investigación especulativa». En lugar de resolver los puntos dudosos estudiando los ejemplos de los mejores autores latinos, los gramáticos prefirieron hacerlo sirviéndose de las reglas de la lógica. Prisciano no podía satisfacer las nuevas exigencias. He aquí cómo glosaba la situación uno de aquellos nuevos manuales: «lo que quita mucho valor al libro de Prisciano es que no ha enseñado la gramática

valiéndose de todos los medios a su alcance. Por ejemplo, presenta muchas construcciones sin determinar sus causas *(unde constructiones multas dicit, quarum tamen causas non assignat)* y apoyándose solamente en la autoridad de los antiguos gramáticos. Por consiguiente, no enseña *(non docet)*, porque los únicos que enseñan son los que señalan las causas de lo que dicen» (J. L. Paetow).

No era simplemente un cambio, sino una revolución, lo que se estaba produciendo. Mientras la gramática tenga por fin asegurar la corrección del lenguaje, debe fundarse en el uso y, consiguientemente, en el principio de la autoridad. Rechazar dicho principio en gramática, para sustituirlo por una demostración causal de sus reglas, equivale a transformar este arte en una ciencia distinta de las otras, incluso de la lógica. Sentado el principio, las consecuencias fueron brotando de él progresivamente. Primero aparecieron dos gramáticas influenciadas por este nuevo espíritu: el *Doctrinale* de Alejandro de Villedieu y el *Graecismus* de Everardo de Béthune. Su éxito fue grande, pues aunque Prisciano y Donato se mantuvieron en el programa de la Facultad de Artes hasta el siglo XIV, en 1366 se introdujeron ya el *Doctrinale* y el *Graecismus*. El joven Erasmo aprendió latín —en Deventer, con los Hermanos de la vida común— en estas dos gramáticas. Un paso más en la misma dirección condujo a la producción de tratados que ya no se limitaban a ser simples gramáticas más o menos razonadas, sino que constituían exposiciones de una ciencia del lenguaje deducida racionalmente y construida *a priori*. Es lo que, a veces, se designa con el nombre de Lógica del lenguaje *(Sprachlogik)*, aunque un escrito de este tipo podría llamarse, quizá con más acierto, Gramática especulativa *(Grammatica speculativa)*.

Tomada en su sentido usual y tradicional, la gramática tiene por objeto la congruencia del discurso. Saber la gramática de una lengua es saber las reglas que permiten hablar correctamente esa lengua. Tantas lenguas, tantos gramáticos; pero los gramáticos del siglo XIII se dieron cuenta de que cada gramática constaba de dos series de problemas: unos, propios de la lengua en cuestión (hebreo, griego, latín, árabe, etc.); otros, comunes a todas las lenguas, puesto que, a pesar de sus idiosincrasias, todas ellas realizan la misma función: expresar, por medio de la palabra, el contenido de un único espíritu humano. La estructura de la razón impone al lenguaje determinadas modalidades de expresión *(modi significandi)*, que las diversas lenguas deben respetar, pese a sus diferencias particulares. La gramática especulativa tiene como objeto precisamente el estudio de estas reglas universales que rigen la expresión verbal de todo pensamiento humano, así como las modalidades de la significación de las ideas con ayuda de las palabras.

Una gramática así concebida no tenía más remedio que ser universal. Rogerio Bacon lo dice con vigor: «La gramática es sustancialmente la misma en todas las lenguas, aunque en cada una de ellas sufra variaciones accidentales *(Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur)*.» En el mismo sentido

escribe un anónimo del siglo XIII: «El que sabe la gramática de una lengua sabe también la de cualquier otra, en cuanto a lo esencial de la gramática. El hecho de que, sin embargo, no pueda hablar esta otra lengua ni comprender a los que la hablan se debe únicamente a la diferencia de las palabras y de sus formaciones, lo cual es accidental a la gramática» (G. Wallerand). El alcance filosófico de esta reforma es evidente; pero también se ve fácilmente el peligro que representa para la cultura clásica. Un humanista llegará a conceder que las diferencias entre las gramáticas griega y latina sean puramente accidentales; pero para él estas diferencias accidentales tienen grandísima importancia. Conocer una gramática universal que no sirve para comprender ninguna lengua es poseer una ciencia que indudablemente será preciosa en sí misma, pero que resulta inútil para el estudio de la Literatura. ¡Cuánto más precioso es para el humanista el conocimiento de estos accidentes lingüísticos que constituyen el tejido mismo del que se hacen las lenguas reales! Estos accidentes son los que hay que estudiar hasta en sus matices más fugaces para saborear verdaderamente a Horacio y a Virgilio. Su conocimiento es el único que nos da acceso al tesoro de la cultura clásica; es la condición necesaria de aquella *politior humanitas*, que es el fin supremo de la educación.

Así, pues, podemos resumir el cambio de orientación que, en el siglo XIII, se produjo en el estudio de la gramática. Hasta entonces la dialéctica y la gramática habían vivido unidas, como dos de las siete Artes liberales que se estudiaban con el fin de alcanzar una elocuencia inseparable de la sabiduría; en adelante, la gramática irá dejándose absorber progresivamente por la lógica para servir de introducción filosófica a su estudio, en lugar de introducir al estudio literario de las obras maestras de la antigüedad. Todavía no se conocen bien las obras consagradas a la exposición de esta nueva ciencia, pero podemos hacernos una idea de ellas por la *Summa modorum significandi*, de Siger de Courtrai, Maestro en Artes en París, en 1309, y por la *Grammatica speculativa* de Tomás de Erfurt (primera mitad del siglo XIV), que se ha atribuido durante mucho tiempo a Duns Escoto. Además de estas obras ya publicadas, sabemos que existía una *Summa grammaticae* de Rogerio Bacon († después de 1292) y una larga serie de Sumas o tratados *De modis significandi*, todavía inéditos, y cuyos autores fueron Miguel de Marbais, Martín de Dacia, Juan de Dacia, Boecio de Dacia, Tomás Ockam, etc. (M. Grabmann). La materia de estas obras sigue siendo la misma que la de las antiguas gramáticas, pero en las modernas se estudiaban las partes del discurso como modos de significación, es decir, atendiendo a su aptitud para expresar los diversos aspectos del ser y del pensamiento. Se obtienen así tres órdenes de modalidades, que deben corresponderse: los modos del ser (sustancia, accidente, etc.), que son estudiados por la metafísica *(modi essendi)*; los modos del conocimiento, que constituyen el objeto de la lógica *(modi intelligendi)*, y los modos de significación, que estudia la gramática *(modi significandi)*. La idea de una gramática universal así entendida tenía ante sí un inmenso porvenir y hoy cuenta con una historia de varios siglos de

antigüedad; pero no debe sorprendernos el hecho de que encontrara sus primeros adversarios en los humanistas del Renacimiento. Alejandro Hegius, profesor de Erasmo en Deventer y del que este alumno difícil habla, empero, con reconocimiento, escribiría una Invectiva *Contra eos, qui modorum significandi notitiam credunt grammatico necessariam, qui novo nomine modistae vocantur.* La Literatura era el botín de esta pequeña guerra, y como el siglo XIII la perdió, fue preciso volverla a ganar después.

No hay inconveniente en pensar que fueron muchas las causas que contribuyeron a la decadencia de la *eloquentia* en las Universidades, especialmente en la de París. Se ha citado de manera principal la hostilidad, endémica en los medios cristianos, contra el paganismo de la literatura latina. Efectivamente, en el Prólogo de su *Ecclesiale,* Alejandro de Villedieu emplea este argumento en favor de la gramática lógica de París contra la gramática clásica de Orleáns. Escribe, hacia 1199-1202: «Orleáns nos enseña a sacrificar a los dioses observando las fiestas de Fauno, de Júpiter y de Baco. Es la funesta cátedra de pestilencia en la que, según David, no debe sentarse ningún hombre santo si quiere evitar la enseñanza maldita de Orleáns, que se expande como una enfermedad contagiosa entre los hombres. No debe enseñarse nada contrario a la Escritura.» Así, pues, el hecho es cierto; pero la desconfianza de Pedro Damián y de tantos otros contra los autores clásicos no impidió que éstos fueran estudiados en las escuelas de Chartres, y los que condenaban la lectura de Virgilio no eran más indulgentes con la lógica. Alejandro de Villedieu no pasa de ser en esta ocasión un adversario que se vale de todos los medios. Se trata de un simple argumento de refuerzo.

También se ha citado, para explicar la caída de los estudios clásicos en el siglo XIII, el creciente interés que entonces había por la ciencia; de ese interés dan testimonio las obras de Alberto Magno y de Rogerio Bacon, así como el desarrollo de los estudios lucrativos de Derecho y de Medicina. Es cierto que esta causa explica parcialmente el hecho en cuestión; pero sabemos que Gerberto de Aurillac —cuyas obras matemáticas fueron reeditadas en 1899 por Bubnov— fue un ferviente admirador de los clásicos; Rogerio Bacon admiraba apasionadamente a Séneca, y la ciencia cuyo estudio recomendaban Alberto Magno y Bacon fue mantenida fuera de las Universidades por aquella misma dialéctica que expulsaba de ellas a los antiguos. El *quadrivium* no sufrió menos que la *grammatica* con el triunfo de la lógica. En cuanto a la nueva moda de la Medicina y del Derecho, no hemos de negar que obró en contra del estudio de la Literatura; pero Rogerio Bacon no dejó de protestar contra el daño, mucho más grave aún, que estas dos disciplinas causaban a la teología. Se enseñaban en todas las Universidades del siglo XIII, mientras que más de la mitad de ellas no tenían Facultades de Teología (H. Denifle). El hecho es sorprente, a pesar de lo cual no impidió que la teología alcanzase, en el siglo XIII, su desarrollo más prodigioso; por lo que se refiere al Derecho, ¡cuántos humanistas podríamos encontrar entre los juristas italianos de principios del siglo XIV! No puede tratarse, por tanto, más que de alianzas acciden-

tales frente a un enemigo común. Según dice Giraldo de Cambrai en su *Gemma ecclesiastica* (XXX, 2), si hubo abuso del Derecho, también lo hubo de la Lógica: *De litteraturae defectu ex legum humanarum et logices abusu proveniente.*

No se puede dudar de que la lógica desempeñó el papel principal en esta oposición fatal a la Literatura (J. L. Paetow). En todas las escuelas de Occidente se produce una verdadera insurrección de la lógica contra las seis restantes Artes liberales, insurrección a la que sigue muy pronto la invasión de las Facultades de Artes por la filosofía de Aristóteles. La teología adopta el juicioso partido de ponerse a la cabeza de los filósofos para encauzar este movimiento. Es su general, y por eso hay que seguirle. Entonces vemos cómo la teología llamada «escolástica», cuyo método era la dialéctica, sucede a la teología de tipo patrístico, nutrida de elocuencia clásica. Por esta razón, el siglo XIII es una etapa capital en la historia de la teología cristiana, que supo aprovechar los éxitos que lograba para sí la filosofía, a fin de rejuvenecer y perfeccionar sus propios métodos de exposición. Fiel al legado de la tradición, que conservaba intacto, se constituyó como ciencia; pero, mientras que la nueva teología aprovechaba el impulso filosófico y, asociándose a él, lo favorecía, la *grammatica* no tenía otro remedio que perder con este cambio; porque había sido la propedéutica natural de la teología de los Padres, pero ahora la lógica era la propedéutica natural de las nuevas teologías. ¿Por qué había sobrevivido la cultura latina a la caída del Imperio romano? Porque había sido conservada por la Iglesia como inseparable de la teología cristiana latina de Ambrosio, Cipriano, Agustín y Gregorio Magno. Por el contrario, cuando la teología buscó su método en la lógica, la filosofía dialéctica de Aristóteles reemplazó naturalmente a la gramática en las escuelas de Occidente.

Los reglamentos universitarios del siglo XIII permiten seguir las huellas de las principales etapas de este cambio. La gramática propiamente dicha comenzó por dividirse en dos: una, preparatoria para los estudios universitarios propiamente dichos, que correspondía a la *institutio puerilis* de los tutores romanos; otra, genuinamente universitaria, era la de los «lógicos que enseñan las artes liberales», de la que habla, en 1229, una Carta de la Universidad de Toulouse. En ese mismo año, dicha Universidad fija el sueldo de los Maestros en Ciencias en veinte marcos anuales, y el de los simples gramáticos, en diez marcos solamente. Postergados de este modo, tanto ellos como sus estudios, en el vestíbulo de la Universidad, estos maestros veían que la gramática que enseñaban los lógicos quedaba relegada al margen de los programas de los estudios principales. A comienzos de 1252, los Estatutos de la Nación inglesa de la Universidad de París prescriben una carrera de cuatro años de estudios para los estudiantes de Artes: el programa comprende siete obras de Aristóteles y el *Liber sex principiorum* atribuido a Gilberto de la Porrée; Prisciano es el único representante de la gramática —uno contra ocho— y no se menciona a ningún autor clásico. El 19 de marzo de 1255, los Estatutos de la Facultad de Artes prescriben el estudio de casi toda la obra de Aris-

tóteles: Lógica, Física, Ética, Metafísica, *De animalibus, De caelo et mundo, De anima, De generatione et corruptione, De sensu et sensato, De somno et vigilia, De memoria et reminiscentia.* A esto se añade el *Liber sex principiorum,* el *Liber de Causis,* el *De hebdomadibus* de Boecio y el *Liber de differentia spiritus et animae* atribuido a Costa ben Luca *(Constabulinus).* A esta violenta crecida filosófica la gramática nunca podía oponer más que a Prisciano. Como se puede ver por los reglamentos de la Universidad de Toulouse en 1309, en que los cuatro años de estudios tenían el mismo programa, los alumnos se desembarazaban de Prisciano apresuradamente en el primer año, sin dedicarle siquiera una hora diaria. Así, pues, en aquellos programas no había sitio para ningún estudio clásico propiamente dicho: se había acabado con ellos en la Universidad.

No faltan testigos de semejante estado de cosas. En la misma Universidad de París, la Literatura encontró entonces un valiente defensor en Juan de Garlande. Nació en Inglaterra hacia 1195, fue alumno de Juan de Londres en 1210 y 1213 y parece que se estableció en París en 1220, tal vez en la calle de Garlande, de la que algunos dicen que tomó su nombre. Igual que en tiempos de Alcuino, un inglés iba a socorrer en Francia a la gramática, que se encontraba en peligro de ruina; pero, a diferencia de Alcuino, Juan de Garlande nunca deploró su exilio: «Inglaterra es mi madre y Francia mi nodriza —dice en su *De triumphis Ecclesiae*—, pero quiero más a mi nodriza que a mi madre.» Así, pues, había un latinista que podía soportar aún la atmósfera cargada de lógica de la Universidad de París. Cuando los disturbios y la huelga universitaria de 1229, Juán de Garlande emigró a Toulouse, donde fue uno de los Maestros que enseñaban gramática por diez marcos al año. De vuelta a París, en 1232, enseñó allí hasta su muerte, que acaeció en fecha desconocida; esta fecha se ha ido retrasando sucesivamente a los años 1252, 1258, 1267 e incluso 1272.

Juan de Garlande fue un escritor bastante prolífico. Le debemos dos tratados de música: *Introductio in contrapunctum pro rudibus* y *Tractatus de cantu plano;* un *Dictionarius,* cuyo título es el ejemplo más antiguo, actualmente conocido, del uso de la palabra «diccionario», y en el que las palabras se encuentran agrupadas por materias y no por orden alfabético; también escribió otro léxico, pero éste en verso: *Dictionarius metricus,* y, por fin, diversos poemas, entre los cuales figuran una epopeya (el *De triumphis Ecclesiae*), el célebre *Morale scolarium* y el *Epitalamium* (o *Liber Virginis Mariae*). En el prólogo de esta última obra, Juan cuenta la peregrinación de la filosofía y las siete artes sobre la tierra; cómo Dios inspiró la sabiduría a los santos de otros tiempos, como Abraham —que enseñó la astronomía a los egipcios—, Sócrates —que alcanzó el conocimiento del verdadero Dios *(in veri Dei cognitionem studio penetrasse)*—, Platón —que tan buen uso hizo de los libros de Moisés—. Más tarde, los romanos heredaron de los griegos la ciencia de las Artes liberales. Como dice Horacio *(Epist.,* II, 156-157):

Graecia capta ferum victorem coepit et artes
Intulit agresti Latio.

Más tarde todavía, el saber «salta los Alpes» para establecerse en París. Juan de Garlande no menciona a Alcuino y se contenta con señalar que es en París donde, en adelante, florece la filosofía como una fuente viva que fecunda a Occidente: *Jam ita gradatim transalpinavit in Galliam philosophia Parisius, ibique velut fons emergens vivis purissimis totum irrigat occidentem.* Sin embargo, es allí, en aquel centro del saber filosófico, donde Juan de Garlande deplora la decadencia de la Literatura. El *Morale scolarium* (1241), lamenta que las Musas se hayan vuelto silenciosas y como aletargadas. Las artes lucrativas, como el Derecho y la Medicina, están de moda, y la gente sólo se interesa por aquello que produce dinero. Sin embargo, las Artes liberales son buenas en sí mismas; únicamente es reprobable su abuso. Si se quiere evitar que la reina Teología no acabe quedando privada de sus sirvientas, que son las Artes liberales, es urgente socorrer a éstas en su decadencia: «¡Alerta! El demonio trabaja de día y de noche para arruinar la Universidad de París corrompiendo la enseñanza de las siete Artes liberales, auxiliares de la Teología, y sembrando ceniza en vez de luz.» Leed a los autores en sí mismos —recomienda Garlande a los estudiantes—; huid de manuales tan pobres como el *Doctrinale* de Alejandro de Villedieu y el *Graecismus* de Everardo de Béthune; leer esos manuales equivale a beber veneno en forma de leche: «Este error de la Universidad de París debería ser corregido cuando todavía estamos a tiempo; se debería imponer una ley que restableciese a los autores antiguos caídos en desuso.» Este testigo de la decadencia de los estudios clásicos en el siglo XIII representaba para ellos una promesa de resurrección.

El aviso resonó más fuertemente todavía en el curioso poema francés de Enrique de Andelys, *La bataille des Sept Arts*, que parece datar del segundo cuarto del siglo XIII. París y Orleáns están en desacuerdo acerca de la ciencia que se debe enseñar. París se inclina por la Lógica, que llama a los autores antiguos «autoridades» *(autoriaux)*, y a los clérigos de Orleáns «gramáticos» *(grammariaux);* Orleáns prefiere a los «autores» y tacha a la dialéctica de «quiqueliquique». De hecho, «Lógica tiene a los clérigos en sus manos», mientras que Gramática ve cómo se deshacen sus tropas. Levanta su bandera y reúne sus fuerzas junto a Orleáns. Entre sus filas se cuenta, además de los gramáticos antiguos y modernos —Prisciano, Donato, Alejandro de Villedieu y Everardo de Béthume—, la cohorte de los poetas de la Antigüedad y de la Edad Media: Homero, Virgilio, Lucano, Estacio, Terencio, Ovidio, Horacio, Persio, Juvenal, Séneca, Marcial, Juan de Hauteville, Mateo de Vendôme, Alano de Lila, Bernardo Silvestre. Enrique de Andelys no ve en ellos dos grupos: los antiguos y los modernos; para él, la poesía latina se va continuando sin interrupción desde los tiempos de Virgilio hasta su propia época. Por su parte, Lógica reúne sus fuerzas junto a Montlhéry. Su jefe es Pedro de Courtenay, cu-

yos lugartenientes —Juan el Paje (Juan Pagus), Pointlano de Gamaches y Nicolás (Nicolás de París)— instalan sobre un carro las dos máquinas de guerra: «trive et cadruve» *(trivium y quadrivium).* Se ha supuesto, sin razón, que Enrique de Andelys se embrollaba aquí en su propio enredo; pero no hay nada de eso. Efectivamente, la gramática del *trivium* se pasó al enemigo, como se ve, por otra parte, en los versos 93-98 del poema:

Et la gent Grammaire perverse
Ront lessié Claudien et Perse,
Deux molt bons livres anciens,
Les meillors aus gramairiens,
Tuit font la contralietez
De la bone ancienetez.

Así vemos cómo después combate contra Gramática cierto número de tránsfugas como Boecio y Macrobio, que, por otra parte, no hacen más que seguir al horrible traidor Barbarismo. Con este nombre se designaba a la tercera parte del *Ars grammaticae* de Donato (el *Donatus major);* Barbarismo era, con todo derecho, un hombre-feudo de Gramática; pero los estatutos de la Facultad de Artes impusieron su estudio a partir de 1215; por tanto, desde entonces recibía su feudo de Lógica, y por eso se batía a favor de ésta contra los Autores:

Mès il maintenoit celle guerre
Qu'el païs Logique avait terre. (Vers. 236-237.)

Asistimos, pues, a la revolución de la gramática logicizada del siglo XIII contra la Literatura y a la defensa que Enrique de Andelys hace no de las siete artes liberales en su conjunto, sino del estudio de los autores antiguos. A veces habla contra la astronomía, la aritmética y la geometría, lo cual demuestra que la antigua *grammatica* es lo único que le interesa. Piensa en esta gramática —la de Bernardo de Chartres— cuando la opone, en el único verso de todo este poema en que roza el ala de la poesía, a las artes pretenciosas que se atrincheran en el castillo de Montlhéry:

Et de ce firent elles savoir
Qu'els aiment les choses hautaines,
Et Gramaire aime les fontaines. (Vers. 313-315.)

Después de dos batallas, cuyas burlescas peripecias describe Enrique, es vencida Gramática. Lógica le envía un mensajero con proposiciones de paz; pero el pobre muchacho no sabe la gramática, por lo cual no consigue explicarse, volviéndose, completamente avergonzado, a Montlhéry; allí, para consolarle de no saber andar, Astronomía quiere enseñarle a volar. ¿Qué queréis? Es la moda. Se aprende la dialéctica antes de los quince años: «La logique est ore aus enfants» (verso 411). Incapaz de desplazar a Lógica de su torre, desde donde lucha con sus *Sophismata* y sus *Inso-*

lubilia, Gramática abandona la batalla y se retira a un lugar entre Orleáns y Blois. ¿Por qué va a Ile-de-France? Allí no conoce a nadie. Algunos ingleses y alemanes todavía se interesan un poco por ella; pero si los lombardos y su *dictamen* la alcanzasen, la estrangularían. ¡Ánimo, sin embargo! Todo pasará:

Dusqu'a XXX ans si se tendront
Tant que noveles genz vendront,
Qui recorront a la Gramaire,
Ainsi comme l'en soloit faire
Quant fu nez Henri d'Andeli. (Vers. 452-454.)

Este cuadro de la Universidad de París en el siglo XIII es de una notable claridad. En él vemos a los clásicos derrotados, a estudiantes de Artes que sólo se interesan por la filosofía («Et li arcien n'ont mès cure Lire fors livres de nature» (vers. 91-92), a una teología a la que «Agustín, Ambrosio, Gregorio, Jerónimo, Beda, Isidoro» persuaden para que se mantenga apartada de la lucha y a un fiel de las Letras que, en el destierro, cuenta con la generación siguiente para hacerlas volver. Enrique de Andelys no era mal profeta. La generación que él esperaba nacería no treinta años más tarde, sino unos setenta años después, en la clase de un modesto gramático de Carpentras, cuando el oído de un muchachillo de nueve años llamado Petrarca percibiese por vez primera la música de Cicerón.

BIBLIOGRAFÍA

L. J. PAETOW, *The Arts course at Medieval Universities with special Reference to Grammar and Rhetoric*, Champaign (Illinois, U. S. A.), 1910 (fundamental).—E. FARAL, *Les Arts Poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, París, H. Champion, 1924.—P. LEHMANN, *Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters*, Leipzig, Teubner, 1927.—C. S. BALDWIN, *Medieval Rhetoric and Poetic*, Nueva York, Macmillan, 1928.—E. K. RAND, *The Classics in the 13th Century*, en *Speculum*, 1929, pp. 249-269 (excelentemente equilibrado).—J. C. RUSSEL y P. J. HIERONIMUS, *The Shorter Latin Poems of Master Henry of Avranches relating to England*, Medieval Academy of America, 1935.

Sobre la gramática especulativa, el punto de partida indispensable es M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, M. Hueber, 1926, t. I, pp. 104-146.—G. WALLERAND, *Les oeuvres de Siger de Courtrai*, Lovaina (Les philosophes belges), 1913 (importantísimo).—Añádase la obra clásica de C. THUROT, ya citada, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge*, París, 1868.

JUAN DE GARLANDE: L. J. PAETOW, *The Morale scolarium of John of Garlande*, Berkeley, University of California Press, 1927.

ENRIQUE DE ANDELYS: L. J. PAETOW, *The Battle of the Seven Arts*, Berkeley, University of California Press, 1914 (estudio, texto francés y traducción inglesa).

Capítulo VIII

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIII

El siglo XIII es la época de la teología escolástica propiamente dicha y también el tiempo en que se elabora la filosofía que más tarde se designará con el mismo nombre, porque constituirá, en los siglos XVI y XVII; el substrato de la enseñanza filosófica en las escuelas. Considerada en su punto de llegada, tal como se nos presenta en los manuales escolares de Toledo, Rubio y los *Conimbricenses,* por ejemplo, la filosofía escolástica ofrecerá un carácter de impresionante uniformidad. Desde entonces se tratará de ese aristotelismo cristianizado, de método esencialmente dialéctico, cuya esterilidad denunciarán a porfía Francisco Bacon y Renato Descartes. Pero el siglo XIII es la época de su formación y, a pesar de la uniformidad de la lengua en que se expresará a partir de entonces —porque apenas se puede distinguir más que el latín de las traducciones de Aristóteles hechas sobre el texto árabe y el latín de las traducciones hechas sobre el texto griego—, aparece una extremada diversidad de puntos de vista en casi todas las cuestiones. Al comienzo de este movimiento de ideas se encuentra la enseñanza de los maestros de la Facultades de Artes, que no tuvieron otra misión que comentar o, según se decía en aquel tiempo, «leer» sucesivamente ante sus alumnos todos los tratados conocidos de Aristóteles.

Entonces se pronunciaron innumerables sentencias, en la libertad de la enseñanza oral; nunca las conoceremos, pero es posible que ejercieran una influencia decisiva sobre espíritus destacados. Muchos de los comentarios de aquellos maestros en Artes están aún inéditos y pocos han sido estudiados seriamente. No se pueden prever los resultados que producirá su examen, ni si cambiará fundamentalmente el aspecto que en la actualidad ofrece la historia de las ideas en el siglo XIII. Se enriquecerá en gran medida, sin duda alguna, pero no debemos olvidar que también los teólogos comentaron a Aristóteles, de acuerdo con las necesidades de sus obras,

y apenas es probable que el estudio exhaustivo de las obras conservadas de los maestros de aquel siglo revele la existencia de comentarios a Aristóteles que puedan compararse, en importancia puramente filosófica, a los de teólogos como Rogerio Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Escoto, por citar únicamente a algunos de los más grandes. La razón de ello es sencilla. En la medida en que la filosofía del siglo XIII fue algo distinto de una simple exégesis de Aristóteles, constituyó la reinterpretación de Aristóteles por cristianos. La chispa creadora brotó generalmente del contacto —a veces del choque— entre la filosofía griega y la revelación cristiana. Si podía nacer una filosofía propiamente dicha del concurso de estas causas, es un problema difícil, sin duda, puesto que ha dado tanto trabajo a los filósofos. Todo lo que la historia puede decir de ese problema es que el hecho debe ser posible, ya que se ha producido.

I. De Guillermo de Alvernia a Enrique de Gante

El esfuerzo de Gundissalinus para absorber la enseñanza de las filosofías judías y árabes recientemente descubiertas había revelado con claridad la dificultad de la empresa y los peligros que en ella corría la fe cristiana. La advertencia formal del Papa Gregorio IX a los teólogos de París (7 de julio de 1228) sobre la conveniencia de enseñar una teología exenta de toda ciencia secular *(sine fermento mundanae scientiae)*, sin mezcla de ficciones filosóficas *(non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis)*, era prácticamente imposible de seguir en un ambiente escolar en que dichas ficciones se enseñaban de hecho. Hacer marcha atrás y volver a las Artes liberales parecía deseable a muchos, pero se presentaba como imposible. No habiendo nada que pudiese detener el impulso de los estudios filosóficos, los teólogos no vieron otro camino mejor que tomar su misma dirección.

Todavía no son bien conocidos los primeros esfuerzos en este sentido. Los más antiguos parecen datar de fines del siglo XII, como las *Glosas* y el *Comentario a las Sentencias* de Pedro de Poitiers, que enseñaba teología en París desde 1167 a 1205, y hace por lo menos una alusión a la *Metafísica* de Aristóteles, o como la *Suma teológica* de Simón de Tournai († hacia 1203), que ya conoce la *Física*. Sin embargo, aún se trata de obras casi exclusivamente teológicas, en que los problemas filosóficos sólo se tocan de pasada y en pocas ocasiones. Ya no ocurre lo mismo con la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre, que murió en 1231, poco después de haber sido nombrado por Gregorio IX miembro de la Comisión encargada de corregir las obras de Aristóteles. Recientes investigaciones han explotado la originalidad de que Guillermo hace gala al tratar determinados problemas morales, como el libre albedrío, las virtudes, el derecho natural (O. Lottin). Otros trabajos, sobre la *Summa de Bono* —aún inédita— de Felipe el Canciller († 1236), conceden a este autor el honor de haber escrito el primer tratado acerca de las propiedades trascendentales del ente: la

unidad, la verdad y la bondad (H. Pouillon). Se trata ya de un problema esencialmente filosófico, tratado como tal por Felipe y, sin embargo, integrado por él mismo en una obra esencialmente teológica. El uso que hace de Aristóteles y de los filósofos árabes basta para probar que, en adelante, la teología cristiana no podrá esquivar el encuentro con dichos autores. Por último, la *Suma* de Felipe ofrece el vivo interés de presentarse ya como un eslabón de la inmensa obra colectiva que forman las Sumas y Comentarios a las Sentencias, del siglo XIII. No es posible aislarlas; todas se comunican entre sí por mil conductos secretos, cuya entrada puede descubrirse, a veces, gracias a los estudios de detalle que los eruditos hacen sobre ellas. Felipe depende de Guillermo de Auxerre; Juan de la Rochela y otros después de él unirán sus esfuerzos a los de Felipe; Alberto Magno beberá en los escritos de Juan de la Rochela. Así, continuándose, criticándose y completándose mutuamente, estas obras irán definiendo progresivamente el plan de aquella otra que muy pronto realizará Santo Tomás de Aquino.

Es posible que la publicación de las obras todavía inéditas de estos teólogos determine, en un futuro próximo, cambios de perspectiva; pero el nombre que hasta hoy domina sobre todos los demás de comienzos del siglo XIII es el de Guillermo de Alvernia. Nació hacia 1180, en Aurillac; profesor de Teología en París, fue consagrado obispo de esta ciudad por Gregorio IX en 1228 (de aquí su otro nombre: Guillermo de París) y murió en 1249, dejando una obra teológica considerable, viva, original y muy instructiva sobre el estado de las cuestiones de aquella época. Sus escritos más interesantes para la historia de la filosofía son el *De primo principio* (hacia 1228), el *De anima* (1230) y el *De universo* (entre 1231 y 1236). La posición que ocupa, en el umbral del siglo XIII, invita de manera irresistible a pensar que Guillermo de Alvernia es un precursor; pero aquí hay, junto a una verdad indudable, una parte de ilusión. Por toda su forma de pensar y por su estilo, Guillermo está vinculado a la etapa final del siglo XII y expresa la reacción platonizante y agustiniana de esa época frente a un mundo árabe que dicho siglo no conoció, excepto Gundissalinus, el cual carecía de perspectiva para juzgarlo.

Guillermo no escribe con vistas a la enseñanza. Libre de toda coacción dialéctica y escolar, su forma habitual es, empero, más propia de un charlista que de un orador; por eso lo conocemos tan bien. Vivo, espiritual, sarcástico a veces en la discusión de las ideas, adivinaríamos —si no lo supiéramos por otra parte— que Guillermo sabía elegir su vino: Angers, San Porciano y Auxerre son tres buenos mostos; basta conocer dos de ellos para confiar en el tercero. Por lo demás, era buen narrador de historias. Todo el mundo conoce por lo menos una: la que «li evesques Guillaume de Paris» contó a San Luis, el cual, a su vez, la relató a Joinville —que nos la ha transmitido—, sobre aquel maestro en Teología que no podía creer en el Sacramento del Altar «como lo enseña la Santa Madre Iglesia». En fin, es un francés; y sentimos la tentación de decir que, tam-

bién por eso, es del siglo XII. Porque sería excesivo afirmar que el siglo XII fué un siglo francés, a pesar de que está dominado por dos franceses: Abelardo y Bernardo de Claraval, la primera de esas parejas de hermanos enemigos que se encuentra en todos los momentos decisivos del pensamiento francés —Descartes y Pascal, por ejemplo—, de los cuales unos ponen su corazón apasionado al servicio de la inteligencia y otros ponen inteligencias lúcidas al servicio de las potencias del sentimiento. Ciertamente, Guillermo de Alvernia no es de su categoría; pero es el último de su raza, y una historia de la teología o de la filosofía en el siglo XIII no podría silenciarlo. Institución de la Iglesia y católica como ella, la Universidad de París es una especie de *clearing-house* para las transacciones intelectuales del Cristianismo. Es, pues, natural que en ella estén presentes los extranjeros, e incluso se comprendería que los grandes nombres extranjeros sean mayoría; pero es difícil explicarse que no haya un solo gran nombre que sea francés: Alejandro de Hales, Rogerio Bacon y Ockam son ingleses; Duns Escoto es escocés; Alberto Magno y el maestro Eckhart son alemanes; San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino son italianos; Enrique de Gante es belga; y, si recordamos a Siger de Brabante y a Boecio de Dacia, tendremos que convenir en que, exceptuando a Amalarico de Bene, a comienzos de siglo, Francia ni siquiera ha producido los grandes heterodoxos inevitables en semejantes medios. Muy a gusto en la atmósfera enrarecida de la lógica, y confiada en la medida en que puede apoyarse sobre la experiencia de la vida interior, Francia queda desconcertada por estas inmensas construcciones dialécticas y ciertamente no se debe a la casualidad el que la última gran obra francesa del siglo XIII, la de Guillermo de Alvernia, sea la reflexión crítica que un teólogo de la antigua escuela realiza sobre las filosofías árabes que se acababan de descubrir.

Al menos en este punto, Guillermo pertenece plenamente al siglo de Alberto y de Tomás. Aparecen físicas, psicologías, metafísicas y morales no cristianas, que los doctores cristianos no pueden permitirse ignorar. Pero muchos las ignoran o las conocen mal, aunque esto no les impide discutirlas, con lo cual se cubren de ridículo a sí mismos y al Cristianismo que defienden. Guillermo no les perdona esto. Cuando habla de ellos es, quizá, tan terrible como Alberto Magno; pero generalmente los evita: «He aquí mi consejo: en materia de filosofía, dirígete siempre y únicamente a los filósofos, evitando disputas, conflictos y altercados con los incompetentes, sin preocuparte de sus opiniones, porque éstas son como ensueños y delirios.» Este teólogo vio con claridad que no se pueden combatir eficazmente ideas que se ignoran, y que no es posible triunfar de la filosofía más que siendo filósofo, exactamente igual que harán después de él Alberto y Tomás de Aquino.

Por lo demás, Guillermo de Alvernia ha dado prueba de un justo sentido de los valores. Aunque el voluntarismo divino de Gabirol le hizo en ocasiones exagerar un poco la grandeza de este filósofo, advirtió muy bien la importancia de Avicena y el mayor interés que ofrecía su distinción de

esencia y existencia para un teólogo cristiano. El término «ser» *(esse)* tiene dos sentidos. Primeramente significa la esencia o sustancia considerada en sí misma y despojada de sus accidentes: *substantia rei et ejus esse et ejus quidditas,* esto es, el ser que la definición significa y expresa al decir lo que es la esencia; pero «ser» significa también aquello que viene designado por el verbo *est,* cuando se aplica a una cosa cualquiera. Tomado en este segundo sentido, el término *esse* no sólo no significa la esencia expresada por la definición, sino que es ajeno a ella. Sin embargo, la regla tiene una excepción: Dios. En su sentido existencial, «*esse* no entra en la definición de ningún ser; imaginemos un ser cualquiera: un hombre, un asno o lo que se quiera; no es posible concebirlo sin la existencia. La única excepción concierne a Aquel cuyo existir se predica de su esencia; porque su esencia no puede ser concebida sin la existencia, ya que su esencia y su existencia son absolutamente la misma cosa». Así, pues, Guillermo de Alvernia, con estas palabras, penetra resueltamente en la vía de la distinción entre esencia y existencia, que arranca de Alfarabí y de Avicena y alcanzará su término en la metafísica de Santo Tomás de Aquino.

Este principio constituye la base misma de las pruebas de la existencia de Dios en su *De Trinitate* (o *De primo principio).* Todo ser es tal que su esencia incluye o no incluye su existencia; por su parte, esta causa debe existir por sí o tener también una causa, y así indefinidamente. Así, pues, no hay lugar más que para tres hipótesis: o bien se admite que la serie de los seres que existen por otro es, en efecto, infinita, lo cual repugna a la razón, como el mismo infinito, y no explica nada, pues lo que se trata de explicar es precisamente la existencia de seres por otro, o bien se admite una serie circular de seres que se causan unos a otros, y esto es absurdo, porque entonces se admite que esos seres se causan indirectamente a sí mismos, o bien se admite la existencia de un ser por sí, que posee la existencia por esencia y que es Dios. Se ha señalado acertadamente que en esta ocasión Guillermo de Alvernia sobrepasó el plano del ontologismo anselmiano (A. Masnovo). Lo sobrepasó por inspiración de Avicena y, también en esto, preparó las vías para Santo Tomás de Aquino.

Hasta qué punto se ha adelantado a sí mismo en este terreno es cosa difícil de asegurar. Tal como lo concibe Guillermo, Dios es absolutamente simple, precisamente porque en Él el *esse* no puede separarse de la esencia, ni en la realidad ni mediante el pensamiento. Por eso Dios es indefinible. Se puede hablar de su esencia; pero si, a propósito de ella, se pregunta *quid sit,* no hay respuesta posible. Por tanto, Dios no tiene «quididad»: *non habet quidditatem nec diffinitionem.* El único nombre que puede convenirle es el que Él mismo se ha atribuido en el *Éxodo* (III, 13-14): *Qui est,* es decir, el Ser: *Ens adeo declarat ejus essentiam, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israel: quo uno nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt.* Sin embargo, podemos preguntarnos —como se preguntaba el mismo Guillermo— cuál es el sentido exacto que tiene aquí la noción de ser. Según parece, Guillermo piensa

que esa noción alude primordialmente a la «necesidad de ser», o *necesse esse*, de Avicena, más bien que a la actualidad existencial pura, que será lo primero en que se fijará Santo Tomás de Aquino. Así nos explicamos que, preludiando más al escotismo que al tomismo, Guillermo considere que esta primera noción nos hace llegar a Dios en cuanto ser, no en cuanto Dios. Por la noción de *ens*, de la que Avicena dice que es el primer objeto del entendimiento, Dios se imprime inmediatamente en nuestro intelecto *in quantum ens; in quantum autem Deus et Dominus non est ex primis apprehensionibus*. Guillermo habla, pues, como la Biblia; pero tal vez piense, sobre todo, en el *necesse esse per se* de Avicena, lo cual convendrá también al Dios tomista, pero sólo como consecuencia de la actualidad pura e infinita de su *esse*.

Si, en la interpretación de la identidad entre la esencia y la existencia divinas, Guillermo de Alvernia se mantiene cerca de Avicena y de Maimónides *(Guía*, I, 63), no los supera de forma clara en la distinción entre la esencia y la existencia creadas. Ve con claridad que esta distinción es de naturaleza completamente distinta a la de materia y forma, lo que es ya muy importante; además, no la concibe solamente como una distinción ideal que sólo exista en la razón, sino como una distinción real, lo cual no es menos importante; pero a eso se limita la conformidad con el tomismo. En el momento en que se avanza más, tropezamos con la primera diferencia: tanto para Guillermo como para Maimónides y para su común maestro Avicena la existencia es una especie de accidente de la esencia; de aquí surge esta segunda diferencia capital: parece que la existencia se compone con la esencia como un *quo est* que se añadiese desde fuera al *quod est;* aquél vendría a ser el acto de éste. Si forzamos a Guillermo para que explique lo que entiende por el *esse* de la criatura, no tardaremos en obtener esta respuesta: es una participación del *esse* divino. Al pronunciarse así, se separa expresamente de Avicena, para quien la existencia de las cosas no es más que participación de algún ser anteriormente emanado del primero; pero Guillermo une tan directamente la esencia creada a Dios, que su existencia propia se volatiliza, dejando a la criatura en situación de esencia cuya existencia toda se reduce a un simple «existir por Dios». Entiéndase bien: Dios es el ser por el que todas las cosas son, y no lo que ellas son *(esse quo sunt, non autem quod sunt)*. Echando mano de una fórmula típica, que alcanzará su completo desarrollo en Alberto Magno y en Eckhart (B. Muller-Thyme), Guillermo compara la relación que existe entre el *esse* divino y las esencias creadas a la relación que se da entre el alma y el cuerpo: *Quemadmodum anima est vita corporis, sic omnium esse Deus intelligatur;* precisamente por esto la existencia de los seres les es, en cierto modo, accidental: del mismo modo que la única esencia suprema, que es Dios, es el único existir por el que todo existe —lo que no impide la diversidad «esencial» de las cosas—, también se puede decir que el existir por el que ellas existen no les es esencial, sino como sobreañadido: *esse quo sunt non est eis essentiale,*

sed quasi accidit. Así, pues, pasando más allá de Gilberto de la Porrée y de los chartrianos, lo que Guillermo de Alvernia hace es enlazar con la ontología de Boecio, más que preparar la de Tomás de Aquino.

La técnica de Guillermo de Alvernia se halla aquí claramente retrasada respecto de una intuición profunda, a la que traiciona en su mismo esfuerzo por expresarla. Tiene el más agudo sentido de la importancia primordial del acto de existir. Textos oportunamente recogidos y excelentemente comentados por A. Masnovo insisten, con toda la fuerza posible, en este amor profundo y primitivo de la existencia que actúa en los seres, les hace sacrificarlo todo a ella y no es, en ellos, otra cosa que el amor del *Esse* supremo, que es Dios. Así, pues, si entendemos por accidente un apéndice sin importancia, caemos en grave error. La existencia vale más que el accidente e incluso más que la sustancia, puesto que, al perder la existencia, se pierde todo: *non potest igitur accidere esse secundum se; sed necessario omni substantia et accidente melius est, pro cujus amissione unumquodque damnum suae essentiae negligit.* Lo que le falta para justificar filosóficamente su profundo sentido de la existencia es una concepción clara de la autonomía propia que tiene cada acto particular de existencia, aunque no sea más que una participación del *Esse* divino. En la doctrina de Guillermo, Dios, más que dar la existencia, la presta; la criatura parece no tener otra existencia sino .aquella en virtud de la cual ella más bien es que no es.

Esta indigencia ontológica de la criatura afecta a toda la cosmogonía y la cosmología de Guillermo de Alvernia. Por muy de cerca que siga a Avicena, todo teólogo cristiano le abandona desde el momento en que se trata de la creación; pero la reacción de Guillermo va mucho más allá de lo que normalmente, se podía prever. Naturalmente, se opone a la tesis aviceniana de una emanación eterna de los posibles regida por la necesidad del entendimiento divino. La voluntad de Dios es eterna, pero libre, y sus decisiones son eternas, pero de ahí no se sigue que su efecto deba serlo también. Dios ha querido, eterna y libremente, que el mundo comenzase en o con el tiempo. Creado de la nada, el mundo lo fue después de la nada. Es verdad que Avicena considera absurda esta posición. Dice este filósofo: Si el hecho de que un ser exista no cambia en nada la causa de que depende, es que este ser existía ya; ahora bien, todo el mundo está de acuerdo en que Dios no es afectado, en manera alguna, por la existencia de las cosas; consiguientemente, las cosas han debido existir siempre. Pero Guillermo retuerce el argumento: es cierto que la existencia o la no existencia del mundo no impide a Dios seguir siendo idénticamente el mismo; ahora bien, Dios ha creado libremente el mundo en el tiempo; nada impide, pues, que el mundo creado acceda a la existencia en el tiempo, sin que Dios sea afectado en Sí mismo por ello. Pero no es solamente en su existencia en lo que las criaturas dependen de Dios, sino en sus naturalezas y en sus operaciones. Todo lo que hacen depende de la voluntad divina. Dios no las ha creado para abandonarlas a sí mismas: *potestas naturarum sola voluntas est conditoris.* La noción aristotélica y

aviceniana de naturalezas que operan en virtud de una necesidad interna, y según la ley de sus esencias, se encuentra, pues, expulsada de la filosofía. Entre la naturaleza creada y su operación se interpone la libre voluntad del creador, de quien depende la criatura en cada momento en su operación, del mismo modo que depende de Él en su ser. Su eficacia les viene, por tanto, de la sobreabundancia de su fuente. Sin duda, las naturalezas creadas son tales que pueden recibir esta eficacia; es preciso que una casa tenga ventanas, si se quiere que pueda dejar pasar la luz; sin embargo, ¿quién sostendrá que una ventana tiene derecho a la luz? En la distribución universal de la eficacia divina, tan sólo Dios es verdaderamente causa; las criaturas no son más que canales por los que circula esa eficacia, cuando Dios quiere, como Dios quiere y hasta que le plazca suspender esta circulación. Tal pulverización de las naturalezas y de su eficacia causal nos conduce a la línea directriz del tema de *potentia Dei absoluta,* que va de Pedro Damián a Guillermo de Ockam. Por los argumentos que emplea, vemos claramente hasta qué punto habla aquí Guillermo de Alvernia como teólogo que defiende la libertad del Dios cristiano contra la necesidad de la naturaleza griega. Reconocemos al paso —por haberlos encontrado entre los antidialécticos del siglo XII— la zarza ardiendo y los demás milagros de la Escritura; pero Guillermo de Alvernia ha encontrado en la cosmogonía voluntarista de Gabirol algo con que justificar filosóficamente la noción cristiana de una creación libre. Esa es la razón por la cual le asigna el primer puesto entre los filósofos: *unicus omnium philosophorum nobilissimus.*

La cosmología de Guillermo, fuertemente influida por el *Timeo* de Platón, reserva un sitio a aquella alma del mundo que había seducido a tantos pensadores del siglo XII; pero se opone decididamente a la de Avicena. Después de haber rechazado las Inteligencias separadas como sustancias creadoras interpuestas entre Dios y las cosas, las elimina incluso como simples sustancias motrices. La concepción aviceniana de almas de las esferas, movidas ellas mismas por su deseo de las Inteligencias, le parece imposible y hasta ridícula: es asignar a aquellas sustancias inteligibles funciones comparables a las de un asno enganchado a la rueda de un molino. La preocupación principal de Guillermo es la de suprimir los intermediarios, acumulados por Avicena, entre el alma humana y Dios, que debe ser nuestro único principio y nuestro único fin.

El alma es una sustancia espiritual absolutamente simple, es decir, absolutamente libre de toda composición. Los que la imaginan como un todo potencial o un todo virtual denotan con ello su puerilidad o su imbecilidad. El alma permanece una e indivisa, por muchas operaciones que realice. Esto lo expresa Guillermo diciendo que, en el alma humana —como en Dios—, la esencia es la causa inmediata de sus operaciones cognoscitivas y volitivas, sin que ninguna facultad distinta del alma se interponga entre ella y las operaciones que lleva a cabo. Esta tesis será combatida por Santo Tomás de Aquino, pero ejercerá profunda influencia, tanto en Inglaterra como en Francia, sobre los teólogos del siglo XIV, que rechazarán

la distinción entre las facultades y la esencia misma del alma, y hablarán, consiguientemente, de una función cognoscitiva de la voluntad.

En Guillermo de Alvernia, la negativa a atribuir al alma facultades distintas de su esencia se prolonga más bien por una crítica radical de las teorías aristotélica y aviceniana del conocomiento. Puesto que el alma es una e indivisible, no es posible, sin caer en el absurdo, atribuirle dos intelectos diferentes entre sí y distintos de ella: el intelecto posible y el intelecto agente. Si se quiere hablar absolutamente de un intelecto es preciso, ante todo, decir que ese entendimiento es la esencia misma del alma ejerciendo sus funciones de conocimiento; y, sobre todo, hay que añadir que este intelecto no puede ser un intelecto agente. Los filósofos que sostienen la necesidad de un entendimiento agente para explicar que los primeros principios se nos hacen inteligibles en acto aceptan una hipótesis superflua; los principios son tan naturalmente inteligibles al alma como la luz es naturalmente visible a la vista. Si hay una luz del alma que la haga capaz de conocer, esa luz tiene que ser Dios. Sea de ello lo que fuere, importa principalmente no imaginar, con Avicena, un Intelecto agente separado e iluminador del alma, distinto de Dios.

Cuando trata de explicar cómo adquiere el alma sus conocimientos, Guillermo empieza reconociendo la gran dificultad del problema; pero se dedica valientemente a resolverlo. Tanto si se trata de los principios del conocimiento como de nuestras ideas generales (universales), la dificultad es la misma: son conocimientos universales, y los universales no pueden ejercer acción alguna sobre el alma por la sencilla razón de que no existen. Hay que encontrar, en ambos casos, una causa realmente existente y activa que imprima en el alma, ya las ideas generales, ya los principios. La causa activa de la idea general no es otra que el objeto individual percibido por los sentidos, y la operación que saca el universal de lo particular es la abstracción. Esta operación se efectúa en dos tiempos. El punto de partida es la sensación, que aprehende al objeto individual de manera distinta, con todas sus diferencias individuantes; pero la sensación sólo deja en la imaginación una imagen ya abstracta en el sentido de que es menos precisa y está privada de los signos individuales del objeto. Vista de cerca, una estatua puede representar a Hércules; vista de más lejos, sólo representa a un hombre; nuestras imágenes son todas vagas, como percepciones de objetos vistos desde lejos. Esta primera abstracción imaginativa es, para el alma racional, como una ocasión de recibir las formas inteligibles que le vienen de otra causa. Si creyéramos a Aristóteles o a Avicena, esta causa sería una sustancia separada: el intelecto agente; pero, «según la doctrina de los cristianos, que por doquier y en todo es necesariamente verdadera, y perfectamente exenta de toda falsedad y error, se debe afirmar que el alma humana está naturalmente colocada como en la línea del horizonte de dos mundos, y ordenada a ambos. Uno de estos mundos es el mundo de las cosas sensibles, al que está unida estrechamente por su cuerpo; pero el otro es el Creador, que es, en Sí mismo, como el modelo y el espejo en que se reflejan universalmente, y con una

limpidez perfecta, los primeros inteligibles. Ahí es donde radican todas las reglas de la verdad; reglas primeras —digo yo— y conocidas por sí, y al mismo tiempo las reglas de lo honesto, así como la universalidad de las cosas cognoscibles ocultas, que el entendimiento creado no puede alcanzar sin el don y la gracia de la revelación divina. Así, pues, el Creador es la verdad eterna, un modelo eterno de expresión límpida y de representación expresiva; en una palabra —según se ha dicho ya—, el espejo sin mancha y purísimo en que todo aparece. Por tanto, este espejo, como ya he dicho, está íntimamente unido y totalmente presente a los intelectos humanos, ante los que se encuentra naturalmente colocado y en el que pueden, por consiguiente, leer, sin ningún intermediario, los principios y las reglas de que hemos hablado. El intelecto, pues, lee en él, como en un libro vivo o en un espejo productor de formas, estas dos clases de reglas y principios, de modo que el mismo Creador es el libro propio y natural del entendimiento humano».

Esto significaba una vuelta a San Agustín, pero a un San Agustín que se levanta ahora, a propósito y deliberadamente, contra Aristóteles. En el alma, tal como la concibe Guillermo de Alvernia, todo viene de su interior, con ocasión de las excitaciones que el cuerpo recibe del exterior, y bajo la acción interna de la luz divina. Esta doctrina del conocimiento sólo era concebible, por otra parte, a condición de admitir un universo ya lleno de formas inteligibles, casi directamente perceptibles por el intelecto. Así es, precisamente, el universo de Guillermo de Alvernia. Para él, las especies no son solamente reales, como lo eran para Guillermo de Champeaux, sino que son la realidad misma. Un hombre, como Sócrates, es esencialmente, para él, la especie «hombre», pues todo lo que se añade a esa especie no es más que los accidentes individuales: *Quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet haec species homo, sicut dicitur vel praedicatur de ipso cum dicitur, Socrates est homo.* El alma humana está, pues, en presencia de los inteligibles por su pensamiento, de igual modo que está ante los sensibles por los sentidos, y los inteligibles son las causas de los sensibles. Si la terreidad y la igneidad inteligibles no estuviesen en el mundo sensible, no habría ni tierra ni fuego. Por tanto, Guillermo puede sostener en una vasta síntesis la totalidad del platonismo y de un aristotelismo interpretado según el espíritu de Avicena: «Aristóteles ha dicho que la Inteligencia agente es como el sol inteligible de nuestras almas y la luz de nuestro intelecto, en el que hace aparecer en acto las formas inteligibles, que Aristóteles presenta como estando en ella en potencia. Ella las ha hecho pasar de la potencia al acto, como el sol hace con los colores visibles en potencia cuando, por su irradiación, es decir, por la perfección de su luz, hace que los colores que están en potencia en los cuerpos coloreados pasen a estar en acto. La causa que le ha obligado a establecer esta Inteligencia fue la posición, por Platón, de las formas, o del mundo de las especies, que también se llama mundo arquetípico, mundo de las formas principios, mundo de las especies y mundo inteligible, o de los inteligibles. Efectivamente, Aristóteles no pudo menos de

conocer esta posición de Platón. En qué razones o en qué pruebas se apoyó Platón para hacerlo, no ha llegado hasta mí. Por eso daré las razones que, al parecer, tuvo, o que pudo haber tenido. Digo, pues, a este propósito, que no se debe conceder menos crédito al entendimiento acerca de los inteligibles que al sentido acerca de los sensibles (*Ad hoc dico igitur quod non minus credendum est intellectui de intelligibilibus quam sensui de sensibilibus*). Puesto que el testimonio de los sentidos nos obliga a establecer el mundo de los sensibles, el sensible mismo y el mundo de los particulares o singulares, con mayor razón debe obligarnos el entendimiento a establecer el mundo de los inteligibles; éste es el mundo de las especies o universales» (*De universo*, II, 14).

Vemos que Guillermo no ha sabido redescubrir, ni siquiera a través de San Agustín, la dialéctica platónica que conduce al establecimiento de las Ideas. Parece que no había leído el *Fedón* (traducido en el siglo XII por Enrique Aristipo) cuando escribía estas páginas. Para él todo se reduce a una especie de intuicionismo del inteligible, que refuerza al intuicionismo del sensible, y que se explica por la iluminación del mundo arquetípico, razón y modelo del universo, cuyo verdadero nombre, para los cristianos, es el Verbo, Hijo de Dios y Dios verdadero. El complejo agustiniano del siglo XII está casi completamente representado por la doctrina de Guillermo de Alvernia. Ciertamente, nada podía ya frenar la invasión de las escuelas por Aristóteles; pero la influencia de Guillermo contribuyó mucho, ciertamente, a retrasar y limitar su progreso.

Aparte de esta gran síntesis doctrinal construida por el obispo de París en el umbral del siglo, no se encuentra ninguna otra obra verdaderamente original de origen francés, a no ser el curioso escrito que lleva por título *Memoriale rerum difficilium*. Y aún no es completamente seguro que su autor fuese francés. Primeramente se atribuyó al filósofo y sabio polaco Witelo (Vitellion), con el título de *De intelligentiis;* pero la obra es citada por autores anteriores a Witelo, por lo cual hoy se ha abandonado ya esta tesis. Dos manuscritos atribuyen su paternidad a un maestro parisiense llamado Adam Pulchrae Mulieris; uno de ellos dice, incluso: *Incipit Memoriale rerum difficilium Ade pulcherrime mulieris.* Si le quitamos el superlativo, nos quedaríamos con que el *De intelligentiis*, o *Memoriale rerum difficilium*, sería obra de un tal Adán de la Bella Mujer (o algo así). Por otra parte, no sabemos nada más acerca de este teólogo parisiense que, a juzgar por el contenido y las citas que de su obra se hacen, debió componerla hacia 1230. Ricardo de Fournival menciona esta obra (hacia 1246); también la encontramos citada en los *Quodlibeta* de Gerardo de Abbeville, y hasta tuvo el honor de ser citada por Santo Tomás de Aquino (*De veritate*, II, 1, *Praeterea; Quaest. quodlib.*, VI, 11, 19, *Sed contra*) con el título de *De intelligentiis.*

Es una obra muy interesante, que depende principalmente del tema dionisiano de la iluminación jerárquica, en el que se habían inspirado, después de Gundissalinus, Alano de Lila y Nicolás de Amiens, pero en el que

se introduce lo que Clemente Baeumker ha llamado la «metafísica de la luz», cuyo principal representante es Roberto Grosseteste. Es posible que el maestro Adán dependa de Grosseteste, pero no es seguro, porque el *Memoriale* se distingue claramente de las obras del maestro de Oxford, tanto por la técnica como por el contenido. Adán parte de una sustancia primera, infinita y origen de todas las demás, que es una Inteligencia. Es anterior a todo lo demás en el orden de la definición, puesto que lo demás sólo se puede definir por relación a ella; lo es también en el orden del conocimiento, ya que es el primer cognoscible; y lo es, finalmente, en el orden de la existencia, porque es la causa de la existencia actual de todos los demás seres. Este primer ser es luz. Así lo afirma San Juan en su Evangelio, y Agustín asegura que «luz» es el nombre propio de Dios: *neque enim et Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate* (cf. *De Genesi ad litteram*; IV, 28, 45). Por otra parte, sabemos que todo aquello que no es Dios no existe más que porque participa de Dios; de aquí se sigue que, siendo Dios luz, todo lo que existe sólo existe en cuanto participa de la luz, o, lo que es lo mismo, que una cosa retiene algo del ser divino en la medida en que tiene luz: *Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini.*

Así, pues, la luz es la forma o perfección de todo lo que existe: *Perfectio omnium eorum quae sunt in ordine universi est lux.* Por esencia, es autodifusiva y apta para multiplicarse: *Diffusiva sui, multiplicativa suiipsius.* Ahí se encuentra la señal de que es la fuente de la vida, que, por su parte, posee esta fuerza de propagación y, consiguientemente, participa de la naturaleza de la luz: *Est enim vita actus entis diffusivi sui esse in aliud. Quod est hujusmodi, lux est proprie vel naturam lucis habens.* Propagación o manifestación son una misma cosa. Agustín había dicho ya, siguiendo a San Pablo (*Ephes.*, V, 13), que toda manifestación es luz; en efecto, la luz no es solamente vida, sino también «fuerza ejemplar»: le atribuimos este nombre *secundum quod in ea rerum species possunt apparere.* Sentados estos principios, se puede establecer la jerarquía de las sustancias cognoscentes, ordenándolas de las más nobles a las más humildes, según su luz esté más o menos separada de la materia: Dios, las Inteligencias puras, las almas humanas que mueven a sus cuerpos, los cuerpos en los que la luz se degrada en calor, en los que ella causa la vida y el movimiento, hasta que se extingue en la materia inerte.

El *Memoriale* no es exactamente un *de fluxu entis,* sino más bien un cuadro de la iluminación universal en que se recogen y se funden hábilmente elementos de todo origen. Dionisio, Agustín, Gundissalinus y Gabirol han aportado algo cada uno a esta obra; pero la corriente principal de la especulación parisiense tomó, hacia 1230, una dirección diferente. No es que desaparezca de París el tema metafísico *de luce;* antes al contrario, lo encontramos de manera clara en San Buenaventura, y, por lo general, quedan vestigios de él por todas partes donde reaparece la doctrina agustiniana de la iluminación del alma por Dios para el conocimiento de la verdad.

Es fácil de explicar el destacado interés que los teólogos franciscanos han demostrado por las *Perspectivae* árabes (tratados de óptica), especialmente por la de Alhacén. La óptica, como ciencia de la luz, enseñaba las leyes de esta luz sensible que, para aquellos hombres, simbolizaba la luz invisible con que Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Nada más natural que ligar la ciencia de la luz con la metafísica y con la teología de la iluminación divina. Llevada a estudio muy avanzado por Grosseteste y recogida ocasionalmente por San Buenaventura, esta síntesis ocupó todo el *De luce* del franciscano Bartolomé de Bolonia, Maestro en Teología en París, regente de la escuela teológica de Bolonia después de Mateo de Aquasparta, y cuya historia se pierde después de 1294. Actualmente conocemos de él 41 Cuestiones disputadas, todavía inéditas; de ellas, las que se refieren al Primer Principio, a la creación y al alma interesan directamente a la historia de la filosofía. La reciente publicación del *De luce* nos permite, al menos, ver cómo las especulaciones inspiradas por la óptica se incorporan, en esta obra, no sólo a la teología, sino también a la espiritualidad. En efecto, la obra —que muy bien podría ser estudiada a continuación de las de San Buenaventura y las de Mateo de Aquasparta— es esencialmente religiosa, según indica, por otra parte, el tema escriturístico, tomado de San Juan (VIII, 12), con que comienza: *Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Para Bartolomé de Bolonia, lo mismo que para Rogerio Bacon, la Escritura es el compendio de toda verdad. ¿Por qué maravillarnos de que la verdad de la óptica se encuentre como implicada en el texto sagrado y que, por consiguiente, la ciencia se integre espontáneamente en la teología? De todas las metáforas con que Dios se designa a Sí mismo, ninguna invita a la reflexión ni estimula al pensamiento en tan alto grado como la metáfora de la luz, que, siendo visible por sí misma, es, además, la auxiliar y la virtud actualizadora de esta luz débil con que la naturaleza ha dotado a nuestros ojos. Los autores de tratados de óptica distinguen: *lux,* es decir, la naturaleza de la luz considerada en su fuente; el rayo *(radius),* que es la semejanza diametralmente engendrada en el medio por la fuente luminosa; *lumen,* o sea la luz difundida esféricamente en el medio por los rayos luminosos; *splendor,* esto es, el brillo de los objetos tersos que se hacen brillantes por la luz. Así, pues, al atribuirse el título de *lux,* y no el de rayo, luz difusa o brillo, Dios nos advierte que es la fuente que ilumina a todas las criaturas intelectuales del mundo, y no una de esas luces engendradas, dependientes y fugaces, que deben el ser a su iluminación. Por muy ingeniosas que sean, las justificaciones de esta tesis que propone el *De luce* no dependen tanto de la especulación filosófica propiamente dicha cuanto de esa teología simbólica, cuyo carácter demostrativo negó Santo Tomás. Si la óptica conoce siete modos según los cuales los cuerpos pueden participar de la luz, Bartolomé encuentra siete modos, correspondientes a aquéllos, según los cuales los entendimientos angélicos y humanos participan de la luz divina; a las diversas condiciones materiales requeridas por la ciencia para que un cuerpo reciba la luz corresponden,

según él, otras tantas condiciones de tipo espiritual para que nuestro intelecto pueda recibir la iluminación divina en esta vida y en la otra. La espiritualidad franciscana y los métodos de exégesis simbólica de San Buenaventura dominan en esta obra, donde la ciencia y la filosofía se funden en una teología que, a su vez, está toda ella orientada hacia la espiritualidad. A veces se ha atribuido a Bartolomé de Bolonia la *Suma filosófica* llamada del Pseudo Grosseteste, de la que hablaremos más adelante. La única razón que tenemos para esa atribución es que el autor de dicha Suma remite a un tratado *De luce*, que sería también obra suya; pero nada prueba que se trate del *De luce* de Bartolomé de Bolonia; sin pretender encontrar aquí un argumento decisivo, podemos, al menos, señalar que el estilo y el espíritu de las dos obras difieren profundamente.

Desde el momento en que las Órdenes Mendicantes se instalan en las Universidades de París y de Oxford, casi todos los grandes nombres de la filosofía y la teología son de dominicos o franciscanos de París y, principalmente, de franciscanos de Oxford. En la lista de los teólogos seculares de París, los nombres conocidos no son raros hasta esta época: Pedro de Poitiers, Simón de Tournai, Raul Ardent, Esteban Langton, Nicolás de Amiens, Prevostin, Felipe el Canciller, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alvernia y, si se quiere, el maestro Adán. Después de estos últimos, bien sea porque la historia se muestra injusta con ellos, bien porque sus obras hayan carecido verdaderamente de importancia, pocos nombres de maestros seculares llaman la atención.

La gran excepción es el nombre de Enrique de Gante († 1293), Maestro en Artes y después Maestro en Teología en la Universidad de París, donde enseña desde 1276 hasta 1292. Fue un maestro al que se escuchaba, cuya autoridad parece haber sido muy grande en el último cuarto del siglo, y uno de los consejeros de Esteban Tempier cuando se condenó el averroísmo en 1277. Su obra ha permanecido injustamente olvidada durante mucho tiempo, en parte porque no ha sido seguida, y en parte —esta segunda razón tiene relación con la primera— debido a que ninguna Orden religiosa se interesó por mantener su reputación. Sin embargo, hubo un tiempo en que, al parecer, la suerte quiso rehabilitarla. En el siglo XVI, la Orden de los Servitas sintió la irresistible necesidad de tener su Doctor oficial, como los dominicos y los franciscanos tenían cada una el suyo. Puesto que Enrique de Gante no pertenecía a nadie, lo hicieron servita y adoptaron su doctrina, lo cual les obligó, por lo menos, a publicar sus obras y comentarlas. Ninguna Orden lo reclama como suyo actualmente; pero excelentes trabajos históricos han comenzado a devolverle el lugar que merece entre los grandes nombres de fines del siglo XIII, por sus *Quodlibeta* y su *Summa theologica.*

El medio más seguro de no extraviarse al abordar a Enrique de Gante (o a Duns Escoto) es recordar el esquema de la metafísica de Avicena como ciencia del ser en cuanto ser. El ser es lo que se ofrece de primera intención al entendimiento humano; por tanto, no se le puede definir;

pero todos saben lo que significa el término: lo que es. Otros dos términos lo acompañan en el pensamiento: la cosa *(res)* y lo necesario *(necesse)*. Por «cosa» entendemos el ser que se capta, mientras que el ser es «lo que es», o la esencia. Por «necesario» entendemos aquello que es necesariamente lo que es. De ahí la primera división del ser: la que lo distingue en «necesario» y «posible». Examinando las relaciones de esta pareja de conceptos, nos damos cuenta inmediatamente de que lo posible no se comprende más que por lo necesario: así, pues, no nos queda más que concebir cómo, por una serie de actos también necesarios, emanan jerárquicamente los seres posibles del necesario, que es el Primero. Enrique de Gante parte igualmente de la noción de ser; pero como pretende evitar el necesitarismo griego en que se inspira Avicena, orienta desde el principio la filosofía ontológica del árabe en un sentido cristiano. En lugar de dividir el ser en necesario y posible, lo distingue analógicamente (a fin de evitar el confundir a Dios con los seres finitos) en «algo que es el ser mismo» y «algo a lo que conviene o puede convenir naturalmente el ser». El primero es el ser increado; el segundo contiene todo lo creado; la metafísica tiene que construirse a partir de estas dos nociones.

Una filosofía que parte de un Dios concebido como *aliquod quod est ipsum esse,* no tiene por qué basar las pruebas de su existencia en lo sensible. Enrique de Gante —igual que haría, después de él, Duns Escoto— precisa que es posible, si se quiere, demostrar a Dios partiendo de lo sensible (ambos recuerdan a San Pablo, *Romanos,* I, 20), pero que se llega más fácilmente y mejor a esa prueba partiendo de la idea de ser, puesto que entonces basta constatar que, por uno de sus aspectos primeros, el ser se presenta como aquello cuya esencia es idéntica a la existencia. El ser que no es más que el ser, pero que es todo el ser, puede llamarse indistintamente el Bien o la Verdad, pero únicamente es todo esto porque es aquello cuya esencia es tal que existe con pleno derecho.

El ser que es «algo a lo que conviene o puede convenir naturalmente el ser» comprende todo lo que entra o puede entrar en las categorías. Así, pues, se distingue inmediatamente del ser divino. Debemos notar aquí con qué cuidado evita Enrique de Gante la doctrina de la univocidad del ser, sugerida por Avicena y que será aceptada por Duns Escoto. El término *esse* puede aplicarse indistintamente a uno y otro, pero no se puede concebir como significando al mismo tiempo lo uno y lo otro; sólo puede significar uno u otro. Enrique concede a Avicena, a lo sumo, que la noción *(intellectus)* de ser es anterior a la de Dios o a la de criatura, porque no concebimos a Dios o a la criatura sino como un ser; pero no que sea una noción a la vez común y anterior a los dos. Enrique traiciona a Avicena mucho más pronto de lo que lo hará Duns Escoto.

Eso es precisamente lo que Duns Escoto no le perdonará; porque, al no haber admitido al principio de su elucubración una noción de ser unívoca a Dios y a las criaturas, Enrique de Gante se ve arrastrado, para no partir de un término equívoco, a establecer la noción de ser por sí como la primera y, por consiguiente, a hacer de ella simultáneamente el *primum*

cognitum y la *ratio cognoscendi* de todo lo demás para el entendimiento humano. Duns Escoto no hubiera criticado tan rigurosamente esta tesis en el *Opus oxoniense,* de no ser porque era la única alternativa que su propia tesis podía encontrar para evitar, partiendo de Avicena, el necesitarismo aviceniano.

Para asegurar la ruptura deseada entre el ser por sí y los seres posibles, un filósofo cristiano dispone de la noción de creación; pero si la aborda a partir de la noción de ser, encuentra primeramente, entre el Creador y las criaturas, a las Ideas divinas. Puesto que se trata de las Ideas de Dios, no pueden ser concebidas como dotadas de una subsistencia propia; no tienen, pues, otro ser real que el ser de Dios. Sin embargo, puesto que la Idea representa una criatura posible, es preciso que, en cuanto objeto de conocimiento, se distinga de Dios. Por tanto, se dirá que Dios conoce primeramente su propia esencia en sí misma; después, que en el acto por el que la conoce, conoce a toda criatura creable, según el ser que tiene en Dios; por último, que conoce el ser que la criatura creable tiene en sí misma, en cuanto que este ser es distinto del ser de Dios. Este ser propio de la criatura es su esencia, con el contenido propio que la define, y la esencia de la criatura, considerada como imitación posible de la esencia divina, es una Idea. En cuanto tal, la esencia ideal tiene un ser propio, que no se añade al de Dios, sino que se distingue de Él como objeto de conocimiento; es el ser de la esencia en cuanto esencia, el *esse essentiae.* Doctrina célebre, contra la que argumentará Duns Escoto, pero que ni él mismo podrá evitar por completo. De una parte, los dos teólogos quieren rodear el escollo erigeniano de la creación de las Ideas divinas, tesis condenada y recondenada, que aún encontraría defensores en el siglo XIV, pero que ninguno de los dos quiere aceptar; por otra parte, puesto que identifican ser y esencia, no pueden evitar el duplicar toda distinción en el orden de la esencia con una distinción en el ser. Enrique de Gante cumple esta obligación atribuyendo a la Idea un *esse essentiae,* que, por ello —según dice él mismo—, se convierte en un ideado *(ideatum).* Duns Escoto rechazará esta solución, pero para atribuir a la Idea divina un *esse intelligibile* apoyado y enlazado con el del entendimiento divino, simple *esse diminutum,* ciertamente, que producirá la desesperación de los comentadores de la escuela escotista, y que algunos de ellos —como Guillermo de Alnwick— lanzarán resueltamente por la borda, al no encontrar manera de distinguirlo del *esse essentiae* de Enrique Gante. Eso son fantasmas de la concepción dionisiana de las Ideas como teofanías; no se extraña uno de verlos asediar todos los platonismos: en ellos se encuentran por derecho propio.

El teólogo se interesa principalmente por las Ideas como «relaciones de imitabilidad en la esencia divina»; para el filósofo son, sobre todo, «las esencias de las cosas en el conocimiento divino». Avicena ha hablado excelentemente de ellas en su *Metafísica;* pero Enrique no puede admitir su manera de explicar el paso a la existencia de los posibles así contenidos en el entendimiento divino. El filósofo árabe estima que la voluntad

de Dios no puede menos de consentir las generaciones inteligibles que emanan de su intelecto. Para Enrique de Gante, la voluntad de Dios consiente libremente en regalar la existencia a ciertos posibles, y este consentimiento es lo que se llama creación. Yendo más lejos, estima que, pues las existencias dependen en primer lugar de la voluntad de Dios, el entendimiento divino no las conoce sino mediante este acto de la voluntad divina. Enrique de Gante se anticipa aquí a las conclusiones de Duns Escoto; y podemos, si se quiere, hablar a este propósito de un cierto voluntarismo, a condición, empero, de no olvidar que el acto creador se distingue del ser divino mismo únicamente en nuestro pensamiento; sólo en la criatura comporta la creación una realidad distinta: la relación del efecto finito a la causa divina de que depende. De cualquier modo que se imagine el acto creador, puesto que la esencia misma de lo creable no se ofrece al entendimiento divino sino mediante el consentimiento de la voluntad divina en su existencia, no podríamos admitir que la existencia se distinga realmente de la esencia. Es éste un punto sobre el que Enrique de Gante sostuvo una larga y densa polémica contra Gil de Roma; y Duns Escoto, que tan a menudo se opuso a él, tanto en filosofía como en teología, rechazará a su vez la distinción real de esencia y existencia, como desprovista de toda significación. Lo que separa a la criatura del Creador es que Dios es inseparable de su existencia, mientras que la existencia actual de la criatura depende de la libre voluntad de Dios. Así como los seres finitos son esencias existentes, éstas son también individuales. Cada forma creada lo es en un sujeto *(suppositum)*, cuya unidad propia basta para distinguirla de todo lo demás. Al actualizarlo, la creación pone a cada ser como idéntico a sí mismo y distinto de los demás; Enrique de Gante expresa esta identidad positiva del ser consigo mismo diciendo que la individualización se define por una doble negación: la que niega toda distinción de este ser consigo mismo y la que niega toda identidad de este ser con otro distinto de él mismo.

Entre las criaturas, el hombre se define como la unión de un cuerpo y de un alma racional. El cuerpo está constituido como tal por su propia forma; el alma racional no informa, pues, inmediatamente al cuerpo; no es el acto de este cuerpo propiamente dicho la *forma corporeitatis;* hay, consiguientemente, en el hombre dos formas sustanciales: la del cuerpo en cuanto tal y la del compuesto humano. Elevada de este modo por encima del cuerpo, el alma queda abierta a las influencias inteligibles. Aceptando la distinción, clásica en lo sucesivo, entre intelecto posible e intelecto agente, Enrique explica primero la abstracción de manera muy parecida a la de Santo Tomás de Aquino, pero añade seguidamente que no radica ahí la totalidad de nuestro conocimiento. Lo que la abstracción nos hace alcanzar es, ciertamente, lo que la cosa es; y, puesto que la alcanzamos tal como es, el conocimiento que de ella tenemos versa sobre lo verdadero, pero no nos permite llegar a la esencia inteligible de la cosa. Para llegar hasta ella, no basta abstraer de lo sensible la noción inteligible del objeto; es preciso, además, definir su esencia por medio de un juicio cier-

to. Esto no puede hacerse más que por una reflexión que parte, al revés de lo que acontece con lo sensible concreto, de la noción primera de ser, y que se prosigue bajo la acción reguladora de la luz divina. Identificando, como muchos otros, el Dios iluminador de Agustín con la Inteligencia agente de Avicena, pero limitando —según parece— su función a una acción reguladora, fija de este modo bajo la certidumbre de las Ideas divinas la inestabilidad natural de los juicios humanos.

La doctrina de Enrique de Gante es un testimonio interesante de la afinidad natural —que ya hemos comprobado— de los platonismos de Avicena y de San Agustín. No se puede decir exactamente que haya nacido de su combinación; nace del pensamiento de Enrique de Gante, pero este pensamiento se ha vuelto naturalmente hacia ellos para buscar la técnica y determinados principios que necesitaba. La autoridad de Enrique de Gante fue considerable mientras vivió. Era Maestro en Teología de la Universidad de París en el memorable año 1277, que vio la condenación del averroísmo y de ciertas tesis tomistas; podríamos, pues, suponer —si no lo supiéramos por él mismo— que estuvo presente a las consultas teológicas que precedieron a este acto, en el que le cabe su parte de responsabilidad. Dado el espíritu general de su doctrina, se concibe que no solamente el averroísmo, sino también el tomismo, le haya inquietado. Procediendo él mismo de una dirección doctrinal completamente distinta, no puede comprender el sentido profundo de la doctrina tomista y, por tanto, sólo vio en ella una peligrosa invasión de la teología por la filosofía de los paganos e infieles. Nada, sin embargo, parece haber conmovido su confianza en la fundamental conformidad de la revelación cristiana con la razón filosófica sabiamente conducida. Perteneció al número de los que emprendieron el contraataque, que entonces se juzgaba necesario, y de los que podían esperar que había tenido éxito. La obra de Duns Escoto, que va a construirse con ayuda de una técnica filosófica muy parecida, diferirá, sin embargo, de la de Enrique en muchos puntos; principalmente, sin duda, por el genio personal de su autor; pero también es seguro que difiere, en cierta medida, a causa del corte que entre sus dos generaciones introdujo la condenación del año 1277. Enrique de Gante y sus colegas sólo habían creído condenar cierta filosofía; pero muchos de los que vendrán después de ellos interpretarán su decisión doctrinal como una condenación de la filosofía, pura y simplemente. Algo de eso había, desde luego, en el pensamiento de Esteban de Tempier y de los maestros que le asistieron. Ya hemos observado que jamás había dejado de reinar entre los teólogos una cierta desconfianza hacia la filosofía, pero ni Avicena ni Averroes les habían convencido hasta tal punto de la ineptitud radical de la razón natural para construir una metafísica espontáneamente acorde con las exigencias de la fe cristiana; de eso, precisamente, se mostrarán convencidos muchos de sus sucesores.

Después de Enrique de Gante, ya no se encuentra en el siglo XIII ninguna síntesis doctrinal comparable, en amplitud, a la suya, y que sea obra

de un teólogo secular; pero es preciso mencionar, al menos, el conjunto de las *Cuestiones quodlibéticas* de Godofredo de Fontaines († 1303), cuya calidad filosófica es excelente. Es adversario de Enrique de Gante y, en puntos importantes, un espíritu orientado en sentido análogo a Santo Tomás de Aquino, aunque muy capaz de tomar decisiones personales. Así, Godofredo no acepta la distinción real entre esencia y existencia ni, por consiguiente, su composición real. Su crítica alcanza directamente a Santo Tomás de Aquino, puesto que va dirigida contra el principio, muchas veces afirmado por Santo Tomás, de que el *esse* es el acto de la forma. Por otra parte, interpreta ciertamente la distinción tomista como veremos que lo hace Gil de Roma. Para él, decir que hay distinción real es decir que hay distinción entre dos cosas; ahora bien —hace observar—, el *esse* no puede concebirse como una cosa, por la sencilla razón de que no puede existir separado: *in rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum, ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi, sine appositione alicujus particularis rationis essendi.* Godofredo añade que, pues el ser incluye universalmente todo lo que es, ponerlo como realizado en estado puro equivaldría a volver a la doctrina de Parménides, de suerte que todo lo que es sería realmente uno: *et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, quod falsum est.* En noética, Godofredo se adhiere a una concepción de la abstracción intelectual que se parece a la de Santo Tomás y se opone a la doctrina agustiniana de la iluminación, pero acentúa frecuentemente la pasividad del intelecto en el conocimiento, porque, un poco al modo de Avicena, concibe la esencia inteligible de la cosa conocida como lo suficientemente real para ser aprehensible, tal cual es, por el entendimiento. Godofredo sostiene, en consecuencia, que el intelecto no produce la inteligibilidad y la universalidad ni en las cosas ni en el fantasma, sino que el entendimiento agente coloca al fantasma bajo una luz tal que la quididad o esencia del objeto, al aparecer sola, puede actuar sobre el intelecto posible y hacerse conocer por nosotros. A esta pasividad del entendimiento corresponde la de la voluntad. Godofredo justifica esta tesis con un axioma tomado de Aristóteles: es imposible que una sola y misma cosa, considerada por sí y directamente, se mueva inmediatamente a sí misma. Así, pues, no puede haber espontaneidad absoluta de la voluntad, que siempre es movida por su objeto en lo que respecta a la determinación de su acto; en cuanto al ejercicio mismo de este acto, no se mueve a sí misma, sino mediante el movimiento de deliberación de la razón. Godofredo llega, además, a considerar la motricidad del objeto como la de una causa eficiente: *objectum effective movet voluntatem.* Queda por salvar el libre albedrío. Godofredo piensa conseguirlo recordando que el objeto primero de la voluntad es el bien indeterminado. No siendo el bien absoluto ningún objeto particular, la razón no está jamás determinada rigurosamente en el juicio que sobre él hace, y esta indeterminación fundamental de la razón respecto al objeto último del querer asegura la indeterminación radical de sus actos. Nos encontramos, pues, aquí en el extremo opuesto de la espon-

taneidad radical del querer que afirmará Duns Escoto, del que Godofredo de Fontaines es, desde luego, uno de los más conspicuos adversarios.

Quizá no fuera imposible mostrar cómo y a causa de qué alteraciones del tomismo —apenas perceptibles al principio— ha llegado Godofredo a sostener tesis que no encontramos, tal como él las plantea, en Santo Tomás de Aquino. Sea de ello lo que quiera, las dos doctrinas no son idénticas, y así se explica que, en las primeras décadas del siglo XIV, cierto número de pensadores, muchos de los cuales fueron alumnos de Godofredo, se embarcaran en tesis que, de momento, recuerdan tanto las del tomismo, pero que, de hecho, prolongan la doctrina, bastante diferente, de Godofredo.

Investigaciones recientes (E. Hocedez) han arrojado alguna luz sobre la obra de otro secular, Pedro de Alvernia, que enseñó teología en París hacia 1296 y murió siendo obispo de Clermont, en 1302. Autor de *Sophismata,* de numerosos Comentarios a las obras de Aristóteles y de *Cuestiones quodlibéticas,* pasa por haberse mantenido bastante cerca del tomismo, al menos en sus comentarios, tanto que se le encargó terminase el comentario inacabado de Santo Tomás al *De coelo et mundo.* Pero también se le achaca haberse apartado de Santo Tomás, en varios puntos, en sus *Cuestiones quodlibéticas.* No es imposible que, cuando se conozca mejor su obra, la importancia de Pedro de Alvernia en la historia de la filosofía esté llamada a aumentar.

Cuando el siglo XII estaba terminando, encontró en Juan de Salisbury al testigo independiente y algo burlón de sus divergencias doctrinales. El siglo XIII, al finalizar, encontró el suyo en la persona de Enrique Bate, nacido en Malinas en 1246 y muerto en 1317. Poeta, músico, aficionado incluso a la danza, alegre y de buen humor, se dejó, empero, seducir por los estudios, y no hay rama del saber que no cultivase. Igual que Juan de Salisbury, Bate vivió sobre todo junto a príncipes, de los que era secretario; ello le permitió satisfacer sus aficiones de filósofo y de sabio como hombre de bien, libre de las escuelas y de los partidos que, naturalmente, siempre se encuentran enemistados. Lo conocemos hoy principalmente por su *Espejo de las cosas divinas y de algunas cosas naturales (Speculum divinorum et quorumdam naturalium),* cuyas dos primeras partes —las únicas editadas hasta ahora— hacen que se desee vivamente la publicación de las veintiuna restantes.

Redactada a petición de Guy de Hainaut, obispo de Utrech, esta compilación no se presenta como la exposición de un pensamiento sistemático, ni siquiera personal. Bate mismo anuncia, en su Prefacio, que expondrá muchas veces opiniones contradictorias; sin embargo, puesto que irán acompañadas de sus razones, el lector podrá ejercitar su facultad de elección. La materia de la obra es variada, y no faltan las digresiones, anunciadas, por otra parte, como tales. Se trata, empero, de un trabajo construido regularmente, que comienza por el problema de la sensación y va

discutiendo sucesivamente las cuestiones relativas al intelecto posible, al intelecto agente, a la materia *(Quarta pars quae totaliter est digressio)*; estudia a continuación la relación del intelecto con el cuerpo, la pluralidad de los intelectos, el problema de las Ideas, la estructura del cuerpo humano, su generación, las operaciones del alma y la relación del intelecto con los diversos inteligibles, la vigilia, el sueño y los ensueños, los meteoros, apariciones naturales o demoníacas, el tiempo, el movimiento con los cuerpos celestes que lo causan y, finalmente, el Primer Principio del que depende. La obra está escrita en un estilo libre de toda técnica escolar, pero el autor hace gala en ella de una erudición científica y filosófica tan precisa como vasta. Utiliza principalmente el *Timeo* y el *Fedón* de Platón, a Calcidio, a Proclo y a Hermes Trismegisto, a Aristóteles, al que comenta a menudo con ayuda de Juan Filopón, Alfarabí, Avicena, Alhacén y Averroes. Aunque no se pueda juzgar todavía sobre el conjunto de su pensamiento, parece claro que, en la armonía que busca entre Platón y Aristóteles, es Aristóteles el que resulta generalmente sacrificado. Así, Bate se adhiere a la doctrina agustiniana de la sensación concebida como una acción del alma sobre sí misma; y, dado que parece admitir que las objeciones de Aristóteles contra las Ideas no contradicen, en realidad, el auténtico pensamiento de Platón, podemos creer que, cuando se haya publicado enteramente la obra de Enrique de Bate, se presentará como una síntesis de espíritu más bien platónico, pero nutrida con toda la ciencia aristotélica, árabe y judía conocida en su tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

GUILLERMO DE ALVERNIA: *Opera omnia*, 2 vols., París, 1674.—N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, París, 1880.—A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Milán, Vita e Pensiero, 2 vols. publicados: t. I, 1930; t. II, 1934 (hay un tercer volumen en preparación; constituye el mejor punto de partida).—M. BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster i. Westf., 1895.—J. KRAMP, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium Divinale*, en *Gregorianum*, 1920, pp. 538-584, y 1921, pp. 42-78, 174-187.

ADAN PULCHRAE MULIERIS: el *Memoriale rerum difficilium* está editado, con el título de *De intelligentiis*, en C. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhundert*, Münster i. Westf., 1908; *Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschrieben Liber de Intelligentiis*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, 1924, pp. 87-202.

BARTOLOMÉ DE BOLONIA: I. SQUADRANI, *Tractatus de luce Fr. Bartholomaei de Bonomia*, texto publicado en *Antonianum*, 1932, pp. 201-238, 337-376, 465-494.—(Cfr. É. LONGPRÉ, *Bartolommeo di Bologna*, en *Studi Francescani*, 1923, pp. 365-384.)

ENRIQUE DE GANTE: *Quodlibeta*, 2 vols., París, 1518; Venecia, 1608; 2.ª ed., 1613.—*Summa*, 2 vols., París, 1520; 3 vols., Ferrara, 1646.—La mejor introducción al estudio de este autor es la obra de J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, París, J. Vrin, 1938.—Referido a un punto particular de teología, pero excelente también y de gran riqueza informativa sobre el puesto de Enrique de Gante en su medio doctrinal: P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine Philosophie- und Dogmengeschichtliche Studie*, Münster i. Westf., 1941.—Bibliografías en J. PAULUS, *op. cit.*, páginas XXII-XXXII, y en P. BAYERSCHMIDT, *op. cit.* pp. VIII-XVI.

GODOFREDO DE FONTAINES: M. de Wulf y A. Pelzer, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Lovaina, 1904.—M. de Wulf y J. Hoffmans, *Les Quodlibets V-VII de G. de Fontaines*, Lovaina, 1913.—J. Hoffmans, *Le VIII*e *Quodlibet de G. de Fontaines*, Lovaina, 1924; *Le IX*e *Quodlibet de G. de Fontaines*, Lovaina, 1928; *Le X*e *Quodlibet de G. de Fontaines*, Lovaina, 1931; *Les Quodlibets XI*e *et XII*e *de G. de Fontaines*, Lovaina, 1932.—M. de Wulf, *Un théologien philosophe du XIII*e *siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruselas, 1904; *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet VI, q. 15* en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband I*, Münster i. Westf., 1913, pp. 287-296.—O. Lottin, *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines*, en *Revue néoscolastique de philosophie*, t. XL (1937), pp. 213-241.

PEDRO DE ALVERNIA: Una serie de estudios de E. Hocedez, *La théologie de Pierre d'Auvergne*, en *Gregorianum*, 1930, pp. 526-552: *Les Quaestiones in Metaphysicam de Pierre d'Auvergne*, en *Archives de Philosophie*, t. IX, 3 (1932), pp. 179-234; *La vie et les oeuvres de Pierre d'Auvergne*, en *Gregorianum*, 1933, pp. 3-36; *Une question inédite de Pierre d'Auvergne sur l'individuation*, en *Revue néoscolastique*, t. XXXVI (1934), pp. 355-386; *La philosophie des Quodlibets de Pierre d'Auvergne*, en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster i. Westf., 1935, t. II, pp. 779-791.

ENRIQUE BATE: G. Wallerand, *Henri Bate de Malines. Speculum divinorum et quorumdam naturalium*, Lovaina, 1941; *Henri Bate de Malines et saint Thomas d'Aquin*, en *Revue néoscolastique*, t. XXXVI (1934), pp. 387-411.—A. Birkenmajer, *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIII*e *siècle*, en *La Pologne au Congrès International de Bruxelles*, Cracovia, Imp. de l'Université, 1923.

II. De Alejandro de Hales a Raimundo Lulio

El primer maestro franciscano en la Universidad de París fue Alejandro de Hales. Nacido en Hales, cerca de Gloucester, entre 1170 y 1180, era ya Maestro en Teología de la Universidad de París cuando, en 1231, ingresó en la Orden de los Hermanos Menores. Una de las cátedras de teología de la Universidad se hizo *ipso facto* franciscana. Alejandro la cedió, desde 1238, a su alumno Juan de la Rochela, y murió el 15 de agosto de 1245. Su nombre queda ligado a una monumental *Summa theologica*, de la que Rogerio Bacon decía ya en su *Opus minus* que los Hermanos Menores «le han atribuido esta gran Suma, más pesada que un caballo y que no ha sido hecha por él, sino por otros». Los historiadores de nuestro tiempo dan, parcialmente, la razón a Rogerio Bacon. La Suma llamada de Alejandro de Hales es, en gran parte, una compilación. Existía ya hacia 1250, puesto que San Buenaventura la cita en el Preámbulo de la segunda parte de su *Comentario a las Sentencias*, pero se ignora cuál puede haber sido entonces su composición. Tal cual la conocemos, comprende trozos sacados de Juan de la Rochela, San Buenaventura, Guillermo de Melitón, etcétera. Por eso es muy difícil apoyarse en semejante texto para conocer el pensamiento de Alejandro, y quizá sea la doctrina de San Buenaventura el único medio de darnos una idea más exacta de él, puesto que declara expresamente que ha seguido en todo las opiniones de su padre y maestro. Podemos estar seguros de ello en ciertos puntos. Si el comienzo de la *Suma* de Alejandro es obra suya o reproduce su enseñanza —según pare-

ce—, se ve al maestro establecer principios que el discípulo no tenía más que desarrollar. En la medida en que se puede juzgar de ello, Alejandro se inspiraba, en teología, en el pensamiento de Agustín, bajo la forma que había tomado entre los Victorinos; pero le era necesario usar estos principios para resolver algunos de los problemas que acababan de surgir después del descubrimiento de Aristóteles. Si bien el detalle de su pensamiento se nos escapa, podemos admitir, sin peligro de equivocarnos, que ha dado su impulso primero al grupo de teólogos franciscanos, cuya obra consistiría en asimilar el saber filosófico nuevo con ayuda de los principios sentados por San Agustín.

El sucesor inmediato de Alejandro en la cátedra de Teología de la Universidad de París, Juan de la Rochela, enseñó durante poco tiempo, pues murió el 8 de febrero de 1245, algunos meses antes que el mismo Alejandro. Aparte de algunas obras teológicas (*Summa de virtutibus, Summa de vitiis, Summa de articulis fidei*), ha dejado una *Summa de anima* que lo muestra animado de un espíritu filosófico muy desarrollado. Por otra parte, él mismo alude en un sermón a la hostilidad de los que se esforzaban por ahogar los estudios filosóficos, y lo atribuye sin ambages a la influencia de Satanás, que no quiere que los cristianos sean hombres cultos. Tal como la concibe —con Avicena—, el alma racional es una sustancia simple, capaz de vivificar al cuerpo y de realizar en él múltiples operaciones. A diferencia de Guillermo de Alvernia, que había marcado fuertemente la identidad de la esencia del alma y de sus facultades, Juan de la Rochela introduce una distinción específica entre las facultades. Para reconocerlas, basta partir de la distinción de sus objetos, desde la cual se remonta uno a la distinción de sus operaciones, y de ahí a la distinción de las facultades. Su clasificación de las facultades sigue, poco más o menos, la del apócrifo agustiniano *De spiritu et anima* y coloca en su cima, más allá del intelecto que conoce los inteligibles creados (ángeles, almas), a la inteligencia (*intelligentia*), que conoce la verdad y el bien inmutable, es decir, a Dios. Se obtiene así la serie ascendente de facultades que sigue: el sentido percibe el cuerpo; la imaginación, las semejanzas de los cuerpos; la razón, las naturalezas de los cuerpos; el intelecto, los espíritus creados; la inteligencia, el Espíritu increado.

Las sensaciones resultan de la acción ejercida sobre los órganos por los cuerpos, gracias a la mediación de medios físicos, que son: lo diáfano para la vista, el aire para el oído, los vapores exhalados por los cuerpos para el olfato, la saliva para el gusto, la carne para el tacto. Los datos de estos sentidos particulares son centralizados por el «sentido común», descrito aquí como el encargado de conservarlos y combinarlos para formar los «sensibles comunes» (es decir, comunes a varios sentidos), tales como el tamaño, el movimiento, el reposo, el número, y así sucesivamente. El sentido común, al que Avicena llama *sensus formalis*, es un sentido interno. Para extraer de estas imágenes particulares o comunes las nociones abstractas, es preciso hacer intervenir a la facultad intelectual (*vir-*

tus intellectiva), que no está vinculada a ningún órgano particular, sino enteramente presente al cuerpo entero: *est in toto corpore tota.* La abstracción no consiste en separar realmente los elementos constitutivos del objeto, sino en considerarlos aparte, gracias a una apreciación *(aestimatio)* que los distingue unos de otros, agrupando las semejanzas y eliminando las diferencias, pero sin separarlos completamente de lo sensible: «Al contrario, la facultad intelectiva aprehende la forma corporal, la despoja del movimiento, de todas las circunstancias de la materia y de su misma singularidad, y la aprehende así desnuda, simple y universal. En efecto, si no estuviera despojada así por la consideración del intelecto, no podría ser conocida como una forma común predicable de todos los individuos. Se deben, pues, distinguir estos grados en el orden de la abstracción de la forma del cuerpo: primeramente, en el sentido; segundo, en la imaginación; en tercer lugar, en la apreciación *(aestimatio)*; en cuarto lugar, en el intelecto.»

A pesar de la influencia del *De spiritu et anima*, y a despecho de los rasgos avicenianos, esta psicología representa bastante bien lo que se aceptará comúnmente, a partir de ahora, de la doctrina de Aristóteles; pero Juan de la Rochela ha querido, además, hacer concordar la doctrina grecoárabe del intelecto agente con la doctrina agustiniana de la iluminación divina. Admite, en efecto, en el mismo entendimiento, la distinción aristotélica de intelecto posible —en potencia con relación a los inteligibles, como una tablilla sobre la que no se ha escrito nada— e intelecto agente, que es en nuestra alma como la luz inteligible de Dios mismo, y está siempre en acto. Así, pues, el aristotelismo acaba de lograr aquí una victoria decisiva, puesto que —como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, y contrariamente a Guillermo de Alvernia— Juan de la Rochela atribuye a cada alma humana, considerada individualmente, un entendimiento agente que le es propio, y que es en ella como el sello dejado por Dios en su obra. Este intelecto —dice él expresamente— es la facultad más elevada del alma: *intellectus agens, id est vis animae suprema,* y nosotros no necesitamos nada más para conocer los seres materiales situados fuera de nosotros, ni las facultades u operaciones de nuestra alma, ni siquiera los primeros principios del conocimiento natural. Desde este momento —al menos en cuanto a lo esencial—, ya están sentadas las bases de una teoría aristotélica y tomista del conocimiento. Si Juan de la Rochela parece, sin embargo, admitir uno o varios intelectos agentes separados, no hay que ver en ello más que el deseo de encontrar un sentido cristianamente aceptable a una doctrina que primitivamente no lo era. Efectivamente, se puede llamar intelecto agente separado a toda sustancia espiritual distinta del alma, superior a ella y capaz de obrar sobre ella para conferirle, gratuitamente y desde fuera, un conocimiento que no podría adquirir por la luz natural de su propio intelecto agente. En este sentido, los ángeles y Dios pueden ser considerados como otros tantos Intelectos agentes separados: los ángeles para instruir al hombre en lo que concierne a los ángeles, Dios para instruirle acerca de las verda-

des sobrenaturales, como la Trinidad, que sólo conciernen a Dios. Estas amplificaciones del vocabulario no afectan en nada al fondo de la doctrina. Si se añade que Juan de la Rochela rechaza la tesis de Gabirol sobre la composición de materia y forma en el alma humana y en los ángeles, nos sentiremos inclinados, sin duda, a ver en su psicología la prueba manifiesta de la influencia profunda ejercida por Aristóteles desde la primera mitad del siglo XIII, incluso sobre los maestros franciscanos, aunque pronto la doctrina de San Buenaventura iba a hacer que muchos pensadores, sobre todo dentro de su Orden, se volvieran hacia los principios de San Agustín.

San Buenaventura (Juan de Fidanza) nació en Bagnorea, cerca de Viterbo, en 1221; parece que entró en la Orden de los Hermanos Menores en 1238. Fue a París para seguir, en la Universidad, los cursos que daba Alejandro de Hales, a quien más tarde llamará su padre y maestro, y se licenció en 1248. Desde 1248 hasta 1255 enseña en la Universidad de París y ocupa la cátedra reservada a los franciscanos desde Alejandro de Hales. En esta fecha las turbulencias producidas en la enseñanza por las rencillas entre los maestros de la Universidad y los Regulares, le deciden a suspender sus lecciones. A pesar de la encarnizada campaña emprendida por Guillermo del Santo Amor para prohibir a las Órdenes mendicantes enseñar en la Universidad de París, el Papa confirmará a los dominicos y franciscanos en el derecho de ocupar cátedras en ella, y el 23 de octubre de 1256 designará nominalmente a fray Tomás de Aquino, de la Orden de los Predicadores, y a fray Buenaventura, de la Orden de los Menores, para ocuparlas. Sin embargo, la Universidad difirió el acceso de San Buenaventura al grado de Doctor y su recepción en el número de los maestros hasta octubre de 1257. Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura recibieron el grado de Doctor el mismo día, pero el fraile menor había recibido ya el nombramiento de General de su Orden e iba a abandonar para siempre la enseñanza. San Buenaventura murió hacia el fin del Concilio de Lyon, el 15 de julio de 1274.

La primera condición que debe observarse, si se quiere estudiar y comprender a San Buenaventura, es examinar su obra en sí misma, en vez de considerarla, como se hace a veces, como un esbozo más o menos feliz de la que llevaba a cabo al mismo tiempo Santo Tomás. Efectivamente, la doctrina de San Buenaventura se caracteriza por un espíritu que le es propio y avanza, por vías que ha elegido libremente, hacia un fin perfectamente definido. Este fin es el amor de Dios, y los caminos que nos conducen a él son los de la teología. La filosofía debe ayudarnos a realizar nuestro designio de tal manera que, siguiendo las huellas de sus antecesores, adhiriéndose voluntariamente a las doctrinas de los maestros, y especialmente de su padre y maestro, fray Alejandro de Hales, de feliz memoria. Buenaventura no vacilará, sin embargo, en aceptar de las doctrinas nuevas cuanto precise para completar las antiguas: *non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.*

Tal es el espíritu que anima a su obra capital, el *Comentario a las Sentencias,* así como a sus numerosos tratados y opúsculos, como el *Itinerarium mentis in Deum,* en los que se encuentra desarrollada su doctrina.

El alma humana está hecha para percibir un día el bien infiníto que es Dios, para reposar en Él y para gozar de Él. De este objeto supremo hacia el cual tiende, el alma posee, ya aquí abajo, un conocimiento imperfecto, pero muy seguro, que es el de la fe. Ningún otro conocimiento nos proporciona una convicción tan profunda, tan inconmovible como éste. El filósofo está menos seguro de lo que sabe que el fiel de lo que cree. Y, sin embargo, es la misma fe en la verdad revelada la fuente de la especulación filosófica. En efecto, allí donde la razón es suficiente para determinar el asentimiento, la fe no encuentra sitio; pero sucede muy a menudo que la fe se refiere a un objeto demasiado elevado para que podamos aprehenderlo racionalmente. No es la razón, sino el amor a este objeto, lo que nos impulsa al acto de fe. Entonces entra en juego la especulación filosófica. El que cree por amor quiere tener razones de su creencia; nada es más dulce para el hombre que comprender lo que ama; así, la filosofía nace de una necesidad del corazón, que quiere gozar, de manera más plena, del objeto de su fe.

Esto equivale a decir que la filosofía y la teología, distintas por sus métodos, se completan y continúan una a otra, hasta el punto de aparecer como dos guías que nos conducen hacia Dios. Toda nuestra vida no es sino una peregrinación hacia Dios; el camino que seguimos, si estamos en la buena vía, es la vía iluminativa; la finalidad nos es dada por la fe; la alcanzamos y nos adherimos a ella por el amor, pero con un alcance incierto, y con una adhesión a menudo vacilante, porque nos falta el conocimiento claro sobre el que se fundaría un amor inmutable. El amor perfecto y el goce total que lo acompaña nos esperan al término de la peregrinación en que nos hallamos metidos. El camino puede parecer largo; pero si lo miramos bien, ¡cuántas alegrías anunciadoras de la bienaventuranza nos esperan ya en el camino! El que sigue la vía iluminativa, creyendo y esforzándose por comprender lo que cree, encuentra en cada una de sus percepciones y en cada uno de sus actos de conocimiento al mismo Dios escondido en el interior de las cosas.

Así, pues, la doctrina de San Buenaventura se presenta expresamente y de manera primordial como un «itinerario del alma hacia Dios»; enseña *quo modo homo per alias res tendat in Deum.* Por eso toda su filosofía se reduce a mostrarnos un universo en que cada objeto nos habla de Dios, nos lo representa a su manera y nos invita a volvernos hacia Él. Si la vida no es más que una peregrinación hacia Dios, el mundo sensible es el camino que nos conduce a Él. Los seres que bordean este camino son otros tantos signos que pueden parecernos, a primera vista, enigmáticos; pero si los examinamos atentamente, la fe, ayudada por la razón, descifrará en ellos, bajo caracteres siempre distintos, una sola palabra, una llamada siempre igual: Dios.

Entremos, pues, en la vía iluminativa. Pero sería vano ponernos en camino ignorando las condiciones de nuestra marcha. Antes del pecado original, el hombre podía gozar apaciblemente de la contemplación de Dios, y por eso Dios lo había puesto en un paraíso de delicias. Pero desde sù pecado, y por él, el hombre está azotado por la ignorancia en su espíritu y por la concupiscencia en su carne. Nos es necesario, pues, un esfuerzo constante de nuestra voluntad y la ayuda de la gracia divina para volver de nuevo hacia Dios una cara que hemos vuelto hacia la tierra. Para llegar a la sabiduría hay que obtener, por medio de la oración, la gracia que reforma, la justicia que purifica y la ciencia que ilumina. La gracia es el fundamento de una voluntad recta y de una razón clarividente; por tanto, debemos rezar en primer lugar, después vivir santamente, y estar atentos, en fin, a las verdades que se han de descubrir y, contemplándolas, elevarnos progresivamente hasta la cumbre en que Dios se descubre, *ubi videatur Deus deorum in Sion.*

La exigencia de esta purificación no resulta, como se ha creído, de una confusión, en la que habría caído San Buenaventura, entre la filosofía y la mística. Si nuestra inteligencia está cegada por el pecado no bastará un esfuerzo de nuestra razón natural para hacer que el universo y las cosas nos sean inteligibles. Necesitamos, en primer lugar, combatir las consecuencias del pecado y poner nuestros medios de conocimiento en un estado lo más semejante posible a aquel en que los hemos recibido. Solamente entonces se nos abre la vía iluminativa y se nos hace inteligible el sentido oscurecido del universo. Dios, creador del universo, es la verdad esencial, trascendente. Dios no es verdadero por relación a otra cosa, puesto que es el ser total y supremo; antes al contrario, las demás cosas serán verdaderas por relación a Él.

Siendo así, la significación de las cosas se nos manifestará, y comprenderemos cómo el mundo puede conducirnos a Dios. Comparada con su principio, la verdad de las cosas consiste en representar, es decir, en imitar la primera y soberana verdad: *in comparatione ad principium dicitur veritas: summae veritatis et primae repraesentatio.* Esta semejanza entre la criatura y el Creador nos permitirá elevarnos desde las cosas hasta Dios. No es que esta semejanza implique una participación de las cosas en la esencia de Dios, porque no hay nada de común entre Dios y las cosas. Ni siquiera se puede decir que esta semejanza consista en una imitación fiel de Dios, porque lo finito no puede imitar a lo infinito, y siempre hay entre Dios y las cosas más diferencias que semejanzas. La semejanza real que existe entre el Creador y las criaturas es una semejanza de expresión. Las cosas son a Dios lo que los signos son a la significación que expresan; constituyen, pues, una especie de lenguaje, y el universo entero no es más que un libro en el que se lee por doquier la Trinidad: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix.* Y si se pregunta por qué Dios ha creado al mundo de acuerdo con este plan, la respuesta sería muy sencilla: el mundo no tiene otra razón de ser que expresar a Dios; es un libro que ha sido escrito únicamente a fin de

ser leído por el hombre y para recordarle sin cesar el amor de su autor: *primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum.* La vía iluminativa remontará, pues, el curso de las cosas para elevarnos al Dios de quien ellas son expresión.

Tres etapas principales marcarán los momentos de esta ascensión. La primera consiste en encontrar los *vestigios* de Dios en el mundo sensible; la segunda, en buscar su *imagen* en nuestra alma; la tercera sobrepasa las cosas creadas y nos introduce en los goces místicos del conocimiento y de la adoración de Dios.

Encontrar a Dios gracias a los vestigios que ha dejado en las cosas es «entrar en el camino de Dios», y es también encontrar, al paso, todas las pruebas de su existencia, que se sacan ordinariamente de la consideración de lo sensible. Pero lo que caracteriza la actitud de San Buenaventura es que apenas se detiene en su elaboración técnica; nos invita a percibir directamente a Dios presente bajo el movimiento, el orden, la medida, la belleza y la disposición de las cosas; más aún, piensa manifiestamente que se puede concluir la existencia de Dios partiendo de cualquier cosa, de modo que, con un espíritu y un corazón purificados, cada objeto y cada aspecto de cada objeto delata la secreta presencia de su Creador. Por eso la dialéctica del *Itinerario* tiende mucho más a multiplicar los puntos de vista desde los que vemos a Dios que a constreñirnos a llegar a Él por un escaso número de vías. En el fondo se trata, ante todo, de no tener escamas en los ojos; cuando se han caído esas escamas, se ve a Dios por todas partes. «El esplendor de las cosas nos lo revela si no estamos sordos; hay que estar mudo, en fin, para no alabar a Dios en cada uno de sus efectos, y loco para no reconocer al primer principio teniendo tantos indicios.»

Sin embargo, todo esto no es más que el primer grado de la ascensión, y todas estas claridades no son todavía más que sombras. Las pruebas por el mundo sensible, que nuestro autor nos da como evidencias que ciegan al sernos presentadas, son consideradas por San Buenaventura como simples ejercicios del espíritu, cuando piensa en estas pruebas más decisivas que nos ofrece esta imagen de Dios que es nuestra alma. Al considerar el mundo sensible podemos, efectivamente, encontrar en él como la sombra de Dios, pues todas las propiedades de las cosas requieren una causa: también podemos descubrir en ellas los vestigios de Dios buscando en la unidad, la verdad y la bondad que poseen las cosas, la señal de su causa eficiente, formal y final; pero, en uno y otro caso, volvemos la espalda, por así decirlo, a la luz divina, de la que sólo buscamos reflejos en las cosas. Por el contrario, al buscar a Dios en nuestra alma nos volvemos hacia Dios mismo, lo cual hace que encontremos en ella, no ya una sombra ni un vestigio, sino la imagen misma de Dios. Y es que Él no es solamente su causa, sino también su objeto.

Señalemos, en efecto, que la idea de Dios está implicada en la más sencilla de nuestras operaciones intelectuales. Para definir plenamente una sustancia particular cualquiera es preciso recurrir a principios cada

vez más elevados, hasta llegar a la idea de un ser por sí: *nisi cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae.* Consiguientemente, nuestro entendimiento no consigue captar plenamente sus objetos sino gracias a la idea del ser puro, total y absoluto; la presencia en nosotros de la idea de lo perfecto y de lo absoluto es la que nos permite conocer lo particular como imperfecto y relativo.

Vayamos más lejos. Como había mostrado ya San Agustín, no sólo nuestro espíritu cambiante e incierto no podría conocer, sin ayuda de Dios, verdades inmutables y necesarias, sino que, además, encontramos directamente a Dios cada vez que descendemos bastante profundamente en nosotros mismos. Nuestro entendimiento está unido a la verdad eterna misma; tenemos en nosotros la imagen naturalmente infusa de Dios: *similitudo quaedam Dei non abstracta sed infusa;* de igual manera que conocemos a Dios sin la ayuda de los sentidos externos: *anima novit Deum sine adminiculo sensuum exteriorum.* Si la existencia de Dios nos pareciese falta de evidencia, esto sólo podría achacarse a defecto de reflexión por nuestra parte. Si la concupiscencia y las imágenes sensibles no interponen sus velos entre la verdad y nosotros, resulta inútil probar que Dios existe, porque resulta evidente.

Se comprende fácilmente que, en un estado de espíritu semejante, San Buenaventura aceptase de buen grado el argumento ontológico de San Anselmo y lo incorporase íntegramente a su propia doctrina. Incluso podríamos, quizá, decir que este argumento alcanza por vez primera todo su valor, y se funda en una plena conciencia de las condiciones que presupone en la doctrina del Doctor Seráfico. Y es que, efectivamente, no afirmamos aquí la presencia de Dios porque conquistemos su conocimiento; antes al contrario, conocemos a Dios porque ya nos es presente: *Deus praesentissimus animae et eo ipso cognoscibilis.* Si la presencia de Dios funda el conocimiento que de Él tenemos, no habrá que decir que la idea que tenemos de Dios implica su existencia. La implica precisamente porque la imposibilidad en que nos hallamos de pensar que Dios no exista resulta inmediatamente de la necesidad intrínseca de su existencia: *tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse.* Es, pues, la necesidad de Dios mismo la que, iluminando constantemente nuestra alma, hace que nos sea imposible pensar que Dios no exista, ni sostenerlo sin contradicción. Cuando se adquiere conciencia de este hecho se ve que la noción misma de Dios implica su existencia. Puesto que es el ser puro y simple, inmutable y necesario, es una sola y misma cosa decir que Dios es Dios o decir que existe: *si Deus est Deus, Deus est.*

Es claro que San Buenaventura tampoco nos atribuye una idea definida ni un concepto claro de la esencia divina. Lo que se encuentra inseparable de nuestro propio pensamiento e impreso profundamente en él *(veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa)* es la afirmación de la existencia de Dios, pero no en manera alguna la comprensión de su esencia. San Buenaventura no ignora las objeciones tan precisas que Santo Tomás de Aquino dirige en aquellas fechas contra el argumen-

to ontológico, pero discute su alcance. Hugo de San Víctor había dicho ya que Dios ha dosificado el conocimiento que tenemos de Él de tal manera que no podamos jamás ni saber lo que es ni ignorar que existe. Esa es también la fórmula a la que se adhiere San Buenaventura, de acuerdo también en este punto con la tradición.

Por nuestra parte, podríamos trascender esta segunda etapa del itinerario del alma hacia Dios y preguntar a la mística por los gozos indecibles de la presencia divina; pero al salir de lo que se puede expresar tal vez no saliéramos de la filosofía. En esto —dice el mismo San Buenaventura— es preciso conceder poco a la palabra y a la pluma, y concederlo todo al don de Dios, o sea al Espíritu Santo. Dejemos, pues, estas altas regiones y preguntémonos más bien qué concepto del alma humana y del conocimiento implicaban tales pruebas del conocimiento de Dios.

El alma es esencialmente una, pero sus facultades o potencias se diversifican según la naturaleza de los objetos a que se aplica. Por lo demás, puede hacerlo porque es, a la vez, una sustancia inteligible, completa en sí —hasta el punto de que puede sobrevivir a la muerte del cuerpo—, y forma del cuerpo organizado al que anima. Mientras anima al cuerpo, ejerce sus funciones sensitivas en los órganos de los sentidos. El conocimiento sensitivo comporta primeramente una acción ejercida por algún objeto exterior y sufrida por un órgano sensorial. Además —y en esta ocasión Buenaventura parece ceder a Aristóteles un poco del terreno que ocupaba San Agustín—, el alma misma sufre espiritualmente esta acción, precisamente en cuanto anima al cuerpo, pero reacciona en seguida emitiendo un juicio *(judicium)* sobre la acción que acaba de sufrir; este mismo juicio es el que constituye el conocimiento sensible. Así, pues, parece que San Buenaventura quiere conciliar la doctrina aristotélica de la sensación, concebida como pasión del compuesto humano, con la teoría agustiniana y platoniana de la sensación concebida como acción del alma.

Las imágenes sensibles son los datos de los que el entendimiento abstrae el conocimiento inteligible. La abstracción es obra del intelecto posible que, volviéndose hacia esas imágenes, ejerce las operaciones necesarias para no retener de esos datos particulares más que su elemento común y universal. Parece que San Buenaventura se atiene al plano puramente psicológico de la abstracción concebida como un esfuerzo de atención, de selección y de reagrupamiento de los datos sensibles por la razón. El intelecto posible no es, pues, para él potencia pura —lo cual equivaldría a confundirlo con la materia pura—; es una facultad activa del entendimiento que prepara las nociones inteligibles y las acoge en sí. Se le llama «posible» porque por sí solo no bastaría para desempeñar esta tarea. Efectivamente, toda alma humana posee, además de su propio intelecto posible, su propio intelecto agente, cuya función consiste en iluminar al intelecto posible y hacerlo capaz de efectuar la abstracción. Observemos, además, que, lo mismo que el intelecto posible no está desprovisto de toda actualidad, el intelecto agente no está exento de toda potencialidad. Si fuera acto puro, sería una Inteligencia agente separada, como aquella

de que habla Avicena, y que Buenaventura conoce muy bien, pero que de ningún modo puede aceptar. En el fondo, intelecto agente e intelecto posible son dos funciones distintas de una sola y misma alma en su esfuerzo por asimilar lo que las cosas sensibles contienen de inteligibilidad.

Por lo demás, este esfuerzo de abstracción ni siquiera es siempre necesario; sólo se impone cuando nuestro pensamiento vuelve su «faz inferior» hacia los cuerpos para adquirir ciencia de ellos, pero no cuando vuelve su «faz superior» hacia lo inteligible para adquirir la sabiduría. En efecto, el entendimiento necesita recurrir al conocimiento sensible para conocer cuanto le es ajeno, es decir, para conocer todo lo que no es él mismo y Dios. Le son ajenos todos los productos de las artes mecánicas y todos los objetos naturales; el conocimiento de los primeros le es ajeno en cuanto exterior; el conocimiento de los otros le es ajeno en cuanto inferior y, tanto para el uno como para el otro, es necesaria la intervención de los sentidos. Pero sucede muy distintamente cuando el intelecto se vuelve hacia el alma, siempre presente a sí misma, y hacia Dios, que le es más presente aún. En esta ocasión ya no va a vencer Aristóteles, sino Platón. Desde el momento en que rebasamos los objetos sensibles para elevarnos a las verdades inteligibles, apelamos a una luz interior que se expresa en los principios de las ciencias y de la verdad natural, innatos en el hombre. El alma misma, los principios de la filosofía que ella contiene y la luz divina que nos los hace conocer proceden de un orden de conocimientos superior, en que la sensibilidad no toma parte. San Buenaventura no comete aquí ninguna confusión entre dos filosofías cuya oposición fundamental ignorase: por el contrario, intenta, con conocimiento de causa, realizar una síntesis de Aristóteles y de Platón. Digamos más bien que cree renovar la tradición de una síntesis que ya habría realizado el genio de San Agustín. Aristóteles supo hablar la lengua de la ciencia, y vio muy bien, contra Platón, que no todo el conocimiento se elabora en el mundo de las ideas; Platón habló la lengua de la sabiduría al afirmar las razones eternas y las ideas; Agustín, iluminado por el Espíritu Santo, supo hablar una y otra lengua: *uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum datus est Augustino.*

Si San Agustín pudo realizar esta síntesis, fue gracias a su doctrina de la iluminación del entendimiento por las Ideas de Dios. San Buenaventura hizo suya esta doctrina y la transmitió a sus discípulos. Esencialmente, consiste en explicar la presencia de verdades necesarias en el pensamiento humano por la acción directa e inmediata de las Ideas divinas sobre nuestro intelecto. La fórmula habitual del problema en Buenaventura consiste en preguntar cómo el entendimiento humano puede alcanzar un conocimiento cierto (*certitudinalis cognitio*). Un conocimiento cierto presenta dos caracteres: es inmutable en cuanto al objeto conocido, e infalible en cuanto al sujeto que conoce. Ahora bien, ni el hombre es un sujeto infalible ni los objetos que el hombre aprehende son inmutables. Por tanto, si el intelecto humano posee conocimientos ciertos, es porque las Ideas divinas mismas, que son inteligibles inmutables, iluminan al inte-

lecto humano en el conocimiento de los objetos correspondientes. Las Ideas no intervienen aquí como objetos conocidos, porque son Dios mismo, cuya visión nos es inaccesible en este mundo; obran sobre el entendimiento humano por contacto inmediato, pero con una acción simplemente reguladora. Gracias a ellas no vemos solamente lo que es, sino la concordancia o discordancia de lo que es con lo que debe ser. Nuestro intelecto se hace capaz de juzgar porque las Ideas divinas lo juzgan a él.

Sería imprudente pretender fijar esta compleja doctrina del conocimiento en una sola fórmula. Sin embargo, no nos alejaríamos de la verdad al decir que San Buenaventura explica todo conocimiento verdadero de lo inteligible por la acción y la presencia en nosotros de un rayo debilitado de la luz divina. Rayo debilitado —decimos—, porque San Buenaventura declara siempre que no alcanzamos las razones eternas o ideas tal como están en Dios, sino como reflejo suyo y confusamente: en ellas no vemos más de lo que puede ver una criatura, *cum propria ratione creata.* Pero es cierto, por otra parte, que las Ideas divinas o razones eternas son la regla inmediata de nuestros conocimientos. Vemos la verdad, no simplemente *por* las razones eternas, sino *en* las razones eternas; San Buenaventura es formal en este punto y rechaza esta atenuación fundándose en la doctrina de San Agustín. Su pensamiento es tan firme en este punto y su convicción tan segura, que acepta hasta las últimas consecuencias que de él pudieran sacarse. Si todo conocimiento verdadero supone que alcanzamos las razones eternas, y si las alcanzamos sólo confusamente, ¿no se sigue de aquí que en la tierra no tenemos ningún conocimiento plenamente fundado? Sin duda —responde San Buenaventura—, hay que convenir en ello. En este mundo tenemos conocimientos ciertos y claros, porque los principios creados que Dios depositó en nosotros, y por los que conocemos las cosas, nos aparecen claramente y sin velos. Pero este conocimiento claro y cierto no es completo; le falta siempre su último fundamento, pues, aunque los principios del conocimiento son claros, las Ideas eternas, cuya acción regula a nuestro entendimiento sometiéndolo a estos principios, escapan en este mundo a nuestra vista, y son ellas, empero, las que confieren su valor a los principios. Por tanto, si se dijera que no conocemos nada en esta vida con conocimiento pleno, no habría gran inconveniente en ello: *si diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens.*

¿A qué se debe este doble aspecto del conocimiento humano? Es que el hombre se encuentra colocado en una situación intermedia, infinitamente más cerca, sin duda, de las cosas que de Dios; y, sin embargo, se encuentra entre Dios y las cosas. Se puede considerar la verdad según que esté en Dios, en nuestra alma o en la materia; y, si la consideramos en nuestra alma, veremos que se relaciona tanto con la verdad en Dios como con la verdad en la materia. Punto medio situado entre los dos extremos, el alma se vuelve por su parte superior hacia Dios y por su parte inferior hacia las cosas. De lo que está por debajo de ella, recibe una certeza relativa; de lo que está por encima, recibe una certeza absoluta: *ita*

quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter. Sacrificar, ya a Aristóteles, ya a Platón, es olvidar uno de los dos aspectos de la naturaleza humana.

Puesto que nos hemos apoyado en las criaturas para elevarnos hasta Dios, lo hemos alcanzado inmediatamente como Creador. La cuestión que ahora se plantea es saber si el mundo es eterno o si ha comenzado en el tiempo. Aristóteles y Averroes estiman que el universo es eterno, como el movimiento que en él se despliega. Santo Tomás estimará que las pruebas alegadas en favor de la eternidad del mundo no son decisivas, pero que tampoco las hay decisivas en favor de la creación en el tiempo; y así, la creación en el tiempo no será tenida como verdadera sino basándonos en el testimonio de la revelación. A este respecto, San Buenaventura se atiene más firmemente que nunca a la tradición y rehusa la menor concesión al pensamiento de Aristóteles. Lo que está demostrado para él es que resulta contradictorio admitir que el mundo haya existido desde toda la eternidad. Si el universo continuara existiendo después de un tiempo infinito ya transcurrido, sería preciso admitir que el infinito puede aumentar, puesto que días nuevos se están añadiendo a los antiguos; o que, de dos números igualmente infinitos, como el de las revoluciones lunares y el de las revoluciones solares, uno es doce veces mayor que el otro; o que el mundo no tuvo un término inicial y que, por consiguiente, no ha podido llegar al término actual, ya que la duración a recorrer hubiera sido infinita. Observemos, en fin, que no podría existir simultáneamente una infinidad de objetos o de individuos; ahora bien, si el mundo fuera eterno, habría habido una infinidad de hombres, y aun en la actualidad habría una infinidad de almas inmortales, lo cual es contradictorio. Así, pues, debemos, no solamente por la fe, sino también por la razón, reconocer que es imposible establecer que el universo creado es coeterno a Dios.

Si ahora consideramos la estructura misma de la creación, comprobaremos primero que, en todas las cosas creadas, la esencia es realmente distinta de la existencia. En otros términos: ninguna criatura es, por sí misma, la razón suficiente de su existencia; cada una de ellas requiere la eficacia de un creador; así queda descartado el panteísmo. Pero, además, todos los seres creados están compuestos de materia y forma, es decir, simplemente, de potencia y acto. En sí misma, la materia no es necesariamente ni corpórea ni material; sólo deviene una u otra cosa, según la forma que recibe. Si solamente Dios es acto puro, es preciso, necesariamente, que en todo ser finito el lado por donde se limita su actualidad deje sitio a cierta posibilidad de ser, y eso mismo es lo que llamamos materia. Así, los ángeles y las almas humanas, siendo por igual sustancias, son compuestos de una materia espiritual y de la forma que la determina.

En tal supuesto, no es la materia sola la que puede constituir el principio de individuación. Una cosa no es sino porque tiene una materia; pero es lo que es, porque esta materia está determinada por una forma. La unión de la materia y la forma, pues, constituye el verdadero principio

de individuación. Pero combinando esta teoría de la individuación con la de la materia universal, obtenemos dos consecuencias nuevas: la primera es que no habrá que admitir, con Santo Tomás, que el ángel, por estar desprovisto de materia, no pueda ser sino una especie individual y no un verdadero individuo. La segunda es que no tendremos dificultad alguna en explicar la supervivencia del alma después de la destrucción del cuerpo. Efectivamente, ninguno de los dos son sustancias incompletas, cuya reunión constituiría al hombre, sustancia completa. El alma es ya una forma completa por sí misma, compuesta de su materia y de su forma, independientemente del cuerpo al que informará a su vez. El alma se apodera del cuerpo ya constituido y le confiere su perfección última, pero conserva su perfección propia al separarse de él.

Otras dos doctrinas acaban de dar a la física de San Buenaventura su aspecto característico. Primero, la tesis de la pluralidad de las formas. Todo ser supone tantas formas como propiedades diferentes tiene; existe, pues, en cada cosa una multiplicidad de formas, que se jerarquizan de tal manera que constituyen una unidad. Eso es verdad respecto de los cuerpos más simples, y hasta de los elementos. En efecto, un cuerpo supone siempre, por lo menos, dos formas diferentes: una, que es general y común a todos, es la forma de la luz en la que participan todas las cosas; la otra, o las otras, que le son peculiares, son las formas de los compuestos o de los elementos. Finalmente, San Buenaventura acoge en su doctrina, bajo la doble presión de la razón y de San Agustín, la concepción estoica de las razones seminales. La materia, que por sí sería completamente pasiva, recibe inmediatamente una determinación virtual de las formas virtuales que se encuentran en ella en estado latente, esperando el momento en que la informen por el natural desarrollo. Todos los fenómenos y seres del universo se explican así por el desarrollo que experimentan *las razones seminales primitivas, cuyo origen primero es Dios,* hasta convertirse en formas.

Por este bosquejo se ve que la doctrina de San Buenaventura no ha sido designada sin razón con el nombre de agustinismo. Aunque a veces llegue a combinar a Ibn Gabirol con San Agustín, es cierto que los principios de esta concepción de Dios, del conocimiento humano y de la naturaleza de las cosas están tomados de la filosofía agustiniana. Pero, aun después de haber redistribuido entre sus numerosas fuentes todos los elementos de esta síntesis, sería preciso reconocer la existencia de un espíritu de San Buenaventura y de una actitud que le sería completamente personal. Se tiene muchas veces la impresión, al leer sus *Opúsculos*, o incluso su *Comentario a las Sentencias*, de que se está en presencia de un San Francisco de Asís que se ha entretenido en filosofar. La confiada facilidad y la tierna emoción con que fray Buenaventura descubre bajo las cosas la faz misma de Dios son casi tan sencillas como los sentimientos del Poverello, cuando leía sin preparación el hermoso libro de imágenes de la naturaleza. Sin duda que los sentimientos no son todavía doctrinas; pero a veces llegan a engendrarlas. A esa emoción permanente de un

corazón que se siente cerca de su Dios le debemos la renuncia a seguir hasta sus últimas consecuencias la filosofía de Aristóteles, y el obstinado mantenimiento de un contacto íntimo entre la criatura y su creador. Así es como se encontrarán salvaguardados, en el momento mismo en que va a triunfar el aristotelismo de Santo Tomás, los derechos de una tradición filosófica cuya permanente fecundidad atestiguará, en pleno siglo XVII, la doctrina de Malebranche.

«Es —lo hemos dicho— un místico», escribe Hauréau a propósito de San Buenaventura; y añade, con el aplomo de juicio que le caracteriza: «pero su misticismo no es circunstancial, como, por ej., el de San Bernardo; es teórico». Este elogio significa sin duda que, a diferencia de San Bernardo, San Buenaventura apela a los recursos de la filosofía propiamente dicha para construir su síntesis doctrinal. Entendida de este modo, la fórmula es exacta; pero la unidad de la doctrina de San Buenaventura era la de un espíritu que asimila tesis de origen a menudo diferente, pero vinculadas por afinidades profundas, más bien que la de un sistema dialécticamente construido sobre la base de unos principios, una vez sentados éstos. Sin embargo, no es inexacto calificar de agustinismo esta doctrina y las doctrinas que en ella se han inspirado. Cierto que, en tal caso, ya no se trata de la pura doctrina de San Agustín; pero se observará, ante todo, que, generalmente, estas doctrinas tienen mucho de él y se han mostrado a veces violentas contra las novedades del tomismo; además, hay que reconocer en todas ellas la persistencia de un núcleo agustiniano que resistirá durante mucho tiempo a la disgregación progresiva del conjunto: la tesis verdaderamente central en estas doctrinas es la de la iluminación divina. La composición hilemórfica de las sustancias espirituales podría pasar como tomada de ciertos textos de San Agustín, pero sus fórmulas mismas procedían de Gabirol, y esta tesis será la primera en sucumbir; la pluralidad de las formas resistirá más tiempo gracias al apoyo que encontrará en la doctrina de Avicena, pero tampoco era auténticamente agustiniana; las razones seminales y la iluminación divina, por el contrario, podían atribuirse justamente a Agustín, junto con la psicología y la epistemología definidas que esta última tesis implica, y podemos decir que, lo que muchas veces llamamos «antigua escuela franciscana», morirá cuando, provisionalmente al menos, no haya nadie que las sostenga.

Los representantes de este complejo agustiniano se encuentran casi por todas partes en el siglo XIII: en París, en Oxford y en Italia; los medios universitarios se comunicaban en aquel tiempo, puesto que no se salía de la Cristiandad al pasar de uno a otro. Estos agustinianos pertenecen a todas las Órdenes religiosas, pero la mayor parte de ellos son frailes menores. Vamos a proceder al estudio de los miembros de este grupo, algunos de cuyos nombres no pasan de ser todavía, para nosotros, más que símbolos de obras considerables, en gran parte inéditas y, por consiguiente, mal conocidas, cuyo sentido quizá nos parezca un día muy distinto del que podemos atribuirles hoy. Apenas esperamos tal sorpresa por

lo que respecta a Eustaquio de Arras († 1291), célebre predicador franciscano, autor de cuestiones quodlibéticas y de comentarios a la *Ética a Nicómaco* y a las *Sentencias*. Este discípulo de San Buenaventura se nos presenta, efectivamente, en los textos ya publicados, como partidario resuelto de la doctrina de la iluminación divina. Para explicar nuestro conocimiento de los cuerpos admite que su forma sustancial puede llegar al intelecto a través del sentido, lo que hace pensar que, a pesar de su terminología aristotélica, las formas sustanciales de que habla no se distinguen apenas de las formas tal como las concebía San Agustín. Otro discípulo de San Buenaventura, Gualterio de Brujas († 1307), ha dejado un *Comentario a las Sentencias*, casi enteramente inédito, e importantes *Cuestiones disputadas*, publicadas en 1928 (E. Longpré), que atestiguan su fidelidad a los principios de San Agustín. Él mismo declaró que se fiaba más de Agustín y de Anselmo que del Filósofo, y el hecho mismo se puede comprobar en los pocos textos de que ya disponemos. Composición hilemórfica de las sustancias espirituales (almas y ángeles), conocimiento directo del alma por sí misma, doctrina de la iluminación divina, evidencia de la existencia de Dios: he aquí otras tantas tesis bonaventurianas, que Gualterio debió de enseñar en París hacia 1267-1269, y que dependen todas del complejo agustiniano.

La obra del ilustre discípulo italiano de San Buenaventura, Mateo de Aquasparta (1240—aproximadamente 1302) se encuentra también inédita en gran parte; pero se han publicado importantes fragmentos, y ha sido mejor estudiada que la de Gualterio de Brujas. Su *Comentario a las Sentencias* (casi totalmente inédito) y las *Quaestiones* ya editadas lo muestran muy preocupado por defender y poner a punto la doctrina de San Buenaventura, teniendo en cuenta las objeciones que había suscitado y el estado de las cuestiones en el tiempo en que estaba escribiendo. Es un espíritu claro y preciso, dotado de cualidades de exposición que hacen de su obra un comentario sumamente precioso de la doctrina de su maestro. El substrato filosófico de las cuestiones aparece en este autor con mayor nitidez a veces, en el curso de los análisis minuciosamente detallados que de ellas da, que en el mismo San Buenaventura. En él encontramos de nuevo las tesis clásicas del agustinismo del siglo XIII, pero ahora mantenidas contra la influencia tomista, que comenzaba a ponerlas en peligro. Así, Mateo de Aquasparta sostiene la composición hilemórfica del alma, pero precisando que es necesario defenderla porque la distinción de esencia y existencia, puramente verbal, según él, no sería suficiente para distinguir a la criatura del Creador. Conserva asimismo la explicación bonaventuriana de la individuación por la materia y la forma, pero manteniéndola contra la solución tomista del problema que explica la individuación por la materia y la cantidad. La doctrina de las razones seminales se opone en su obra a la doctrina tomista de la casualidad; y con igual espíritu se esfuerza por elucidar hasta en sus menores detalles la tesis de San Buenaventura y San Agustín de la iluminación divina. Con

el espíritu de encadenamiento y la lógica que pone en todas sus empresas metafísicas, Mateo de Aquasparta no vacila en llevar esta última tesis hasta sus últimas consecuencias. Puesto que ningún conocimiento absolutamente cierto es posible al hombre sin la acción reguladora que ejercen sobre su intelecto las Ideas divinas, se puede decir, sin gran inconveniente, que sólo la teología es capaz de resolver completamente el problema del conocimiento. Nos encontramos en el polo opuesto de la distinción entre las dos ciencias que, por la misma época, reclamaba Santo Tomás de Aquino.

La misma tradición se mantiene hasta los comienzos del siglo XIV en las obras de una serie de teólogos, cuya identidad fundamental no impide, por otra parte, que se distingan por la manera de interpretarla. El franciscano inglés Rogerio Marston, que enseñó sucesivamente en Oxford y en Cambridge, y después fue Ministro de la provincia franciscana de Inglaterra, de 1292 a 1298, se presenta como otro partidario decidido de la iluminación agustiniana. Por lo demás, ésta se armoniza fácilmente en su pensamiento con la enseñanza de los filósofos. Interpretando a Aristóteles como Alfarabí y Avicena, declara expresamente que el Intelecto agente es, en efecto, una sustancia separada, pero que esta sustancia separada e iluminadora es Dios. Por otra parte, Rogerio Marston no pretende remontarse a Guillermo de Alvernia, pasando por encima de San Buenaventura. Admite que cada hombre tiene su propio intelecto agente. En consecuencia, su teoría del conocimiento se presenta como un edificio de estilo compuesto, cuya base aristotélica sostiene una superestructura agustiniana. Partiendo de la sensación y de las imágenes, explica la formación de los conceptos por la abstracción que opera el entendimiento agente del alma racional, pero requiere, además, la intervención de la luz divina, sobreañadida a la luz natural del intelecto, para explicar la posibilidad del conocimiento cierto. Para él, de igual modo que para Mateo de Aquasparta y para San Buenaventura, lo difícil es precisar el modo de esta acción iluminadora que, recibida por el entendimiento agente individual, se convierte a su vez en el principio formal de nuestro conocimiento de las verdades inmutables. Rogerio Marston tiene clara conciencia de esta dificultad, pero no piensa ni por un instante abandonar la posición de San Agustín. Los que sostienen que el intelecto agente creado basta para el conocimiento de la verdad sin iluminación divina complementaria le parecen estar en el error; pero si pretenden justificar su tesis con la autoridad de San Agustín —como hacía entonces Tomás de Aquino—, cometen una falta todavía peor, porque mutilan los textos de este Padre de la Iglesia y desfiguran su doctrina. Cualquier historiador comprenderá que Rogerio Marston se indigne por ello. Ver cómo Tomás de Aquino confisca en provecho propio la autoridad de Agustín y se declara seguidor de él contra los mismos agustinianos era ciertamente motivo para exasperarle; pero su doctrina parece señalar el punto en que el agustinismo

alcanza el término de su carrera y, por muy enérgicamente que siga afirmándose, concede lo que muy pronto se verá obligado a retractar.

El mejor testigo de esta dificultad doctrinal es el franciscano languedociano Pedro Olivi *(Petrus Johannis Olivi)*, nacido hacia 1248-1249 y muerto en 1298, tras una carrera muy agitada. Es partidario decidido de la pluralidad de las formas, que él imagina como determinándose jerárquicamente unas a otras en toda sustancia compuesta. Se encuentran, además, en él la mayoría de los temas constitutivos del complejo agustiniano en el siglo XIII. Primero, la composición hilemórfica del alma. Combinando esta tesis con la precedente, obtuvo la conclusión de que el alma vegetativa y el alma sensitiva solas informan inmediatamente al cuerpo humano; el alma intelectiva está unida al cuerpo únicamente por mediación de esas formas inferiores; sin embargo, todas ellas constituyen una sola alma, en cuanto son formas de la misma materia espiritual. De ahí se deduce que, aunque constituya una unidad sustancial con el cuerpo, el alma intelectual no es su forma. Es la proposición que pronto será condenada, en 1311, en el Concilio de Viena. A partir de esa fecha resultará imposible para un cristiano mantener que el alma intelectiva o racional «no es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano», decisión conciliar cuya resonancia tendrá gran alcance, puesto que el mismo Descartes se acordará de ella, y con motivo. Por muy decidido que esté acerca de este punto, en el que más le hubiera valido dudar, Olivi vacila sobre puntos en que diversas opiniones libres e igualmente autorizadas se ofrecían a su elección. Su actitud general es, sin embargo, sencilla. Él mismo afirma varias veces su intención de seguir las opiniones recibidas tradicionalmente en la Orden de los frailes menores. Esto es, por otra parte, lo que hace cuando niega —con Agustín— que lo corporal pueda actuar sobre lo espiritual, o cuando sostiene que el alma se conoce intuitivamente a sí misma; pero no lo hace siempre, ya que abandona la doctrina clásica de las razones seminales, y en algunas cuestiones él mismo confiesa encontrarse en un aprieto. Tal es, concretamente, el caso de la doctrina de la iluminación, que declara admitir en el mismo sentido en que la habían admitido Buenaventura y Agustín, pero se reconoce incapaz de resolver las numerosas objeciones que esa doctrina suscita. Se ha dicho que éste era para él un procedimiento prudente de abandonar esta tesis. Aunque ello no es imposible, no es cierto. Olivi se ha arrojado sin titubear a muchas otras dificultades doctrinales y mucho más graves que la que hubiese afrontado abandonando una posición que su hermano Ricardo de Middleton rechazaba sin ningún escrúpulo por aquellas mismas fechas. Parece, sencillamente, que Olivi se encontró en un callejón sin salida, y lo confesó honradamente. Investigaciones recientes (B. Jansen) conceden a Olivi el honor de haberse encauzado por nuevos caminos, en física y en psicología, en dos puntos realmente importantes. En primer lugar, se le ha alabado por haber sido el primer partidario de la teoría del *impetus*, es decir, por haber sostenido —contra la doctrina de Aristó-

teles— que el impulso dado a un proyectil continúa moviéndolo en ausencia de lo que causa su movimiento. Pero aun cuando no haya sido verdaderamente el primero en sostener esta tesis, que el dominico Roberto Kilwardby defendía desde 1271 a propósito de los cuerpos terrestres, y sin presentarla como nueva, el hecho basta para invitarnos a no ligar exclusivamente al nominalismo del siglo XIV los orígenes de la ciencia moderna. En el terreno de la psicología, Olivi se tropieza con un problema que surge al negarse, como buen agustiniano, a admitir que lo inferior pueda actuar sobre lo superior, la sensibilidad sobre el intelecto. Para explicar cómo la sensación puede, sin embargo, concurrir a la formación del concepto, apela a la solidaridad *(colligantia)* de las facultades del alma. Sabemos ya que, según él, el alma está hecha de varias formas jerarquizadas (vegetativa, sensitiva, intelectual), ligadas por su común relación a una misma materia espiritual. Como la materia de las facultades del alma es la misma, la acción de una mueve, por así decirlo, a esta materia común, cuya excitación se comunica a las otras facultades que la perciben. No hay, pues, acción directa ni inmediata de una facultad sobre la otra, sino solamente indirecta y mediata, en razón de la solidaridad natural de las formas unidas en una materia común. Esta tesis se vuelve a encontrar, así como otras muchas tomadas también de Olivi, en el *Comentario a las Sentencias,* todavía inédito, de un franciscano sacado recientemente del completo olvido, en el que ha pasado varios siglos: Pedro de Trabibus.

Se sabe, por sus propias declaraciones, que este nombre designa a un franciscano que ha enseñado *multis annis* en su Orden. Los lazos que lo unen a Olivi invitan a creer que se trata de un franciscano originario de Trabes, en la diócesis de Bazas. Se llamaría, pues, Pedro de Trabes. El hecho de que diga que observó un cometa en 1264, y su dependencia respecto de Olivi, permiten situar su obra hacia el último tercio del siglo XIII. Si alguna vez hemos podido vacilar en la apreciación de las verdaderas intenciones de Olivi, no podríamos hacerlo acerca de las de su discípulo. Pedro de Trabes niega expresamente que Dios sea la luz del intelecto en todo conocimiento, aunque sea a título de simple causa determinante: *non ut species informans, sed ut lux determinans, sicut lux corporalis ratio videndi in visione corporali.* Él mismo dice haber aceptado en otro tiempo esta doctrina, pero añade que luego se le hizo ininteligible, porque llevaría a la consecuencia de que todo ser inteligente ve naturalmente la esencia de Dios: *Sequitur enim ex positione ista, quod divina lux quae non est aliud quam divina essentia naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur.* Así, pues, en esta ocasión Pedro de Trabes se separa de San Agustín y de los agustinianos de su Orden de manera más clara que lo había hecho Olivi. Con algunas diferencias de detalle, acepta la doctrina de la unión del alma y el cuerpo que había de condenar el Concilio de Viena, mantiene la composición hilemórfica del alma racional y niega que ésta sea forma del cuerpo; las almas vegetativa y sensitiva realizan

solas esta función: *Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum ejus. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus.* Si se añade a esto que Pedro de Trabes admite la teoría de la *colligantia* de las facultades del alma propuesta por Olivi, comprobaremos que estos dos franciscanos han entrado por nuevos caminos en varios puntos importantes, que los separan del agustinismo de su Orden sin acercarlos necesariamente al aristotelismo de Santo Tomás de Aquino.

Sin duda, en cierto sentido, es aproximarse a este aristotelismo el reducir la iluminación al don divino de la luz natural, como Olivi parece haber vacilado en hacer, y como Pedro de Trabes hace expresamente; pero la noética que ambos han enseñado no es, por ello, más tomista. La de Pedro de Trabes no ha sido estudiada todavía tan profundamente como, al parecer, merece; pero en cuanto se puede juzgar por los textos ya publicados (E. Longpré), sería interesante investigar si el agustinismo del que se aleja Pedro de Trabes sigue siendo el del mismo San Agustín o es, en algunas ocasiones, el agustinismo formulado en lengua aristotélica por los doctores franciscanos posteriores a San Buenaventura. Pedro se queja de que se haya introducido en teología un cúmulo de sutilezas inútiles. Se suele preguntar si hay un solo Intelecto posible y un solo Intelecto agente, o si hay uno para cada hombre. Pero, ante todo, ¿hay distinción entre intelecto posible e intelecto agente? Esos términos son desconocidos para Agustín y para Anselmo, que muy bien han podido prescindir de ellos para describir el conocimiento humano; al parecer, Pedro de Trabes se siente muy tentado a prescindir también de dichos términos. De hecho, el entendimiento nunca es ni completamente pasivo ni completamente activo; más bien es al mismo tiempo activo y pasivo, y esta observación sugiere una actitud orientada más hacia la descripción psicológica del proceso del conocimiento que hacia el análisis de sus condiciones metafísicas.

Esta tendencia al psicologismo, que, por lo demás, es una inclinación natural del pensamiento francés, se ve también bastante fácilmente en la obra de otro franciscano de la misma época; dicha obra es casi tan mal conocida como la de Pedro de Trabes. Se trata del Cardenal Vidal de Four († 1237). A pesar de todo, se hizo célebre, pero con el nombre de Duns Escoto, por haber entrado varias de sus *Cuestiones disputadas* en la composición del apócrifo *De rerum principio,* que muchos autores se obstinan aún en creer obra auténtica del Doctor Sutil. De hecho, Vidal de Four parece haber redactado sus Cuestiones para su propio uso, tomando, según sus necesidades, lo que le convenía de los escritos de sus inmediatos predecesores Mateo de Aquasparta, Juan Peckham, Rogerio Marston, Enrique de Gante y Gil de Roma. Por tanto, no se puede esperar de él la exposición de un pensamiento ávido de originalidad en los menores detalles. Para ser exactos, hay que decir, empero, que Vidal de Four es a menudo

compañero poco fiel de los colegas a quienes parece seguir al principio, y que en ocasiones estas confrontaciones de doctrinas terminan en conclusiones personales muy firmes. Una de las ideas sobre la que más insiste es que la esencia de los seres reales es idéntica a su existencia. Vidal no admite que la esencia de la criatura posea la existencia por derecho propio; este privilegio sólo pertenece a Dios; pero enseña expresamente que la existencia de la criatura no añade nada a su esencia, a no ser una relación a su causa eficiente. La existencia no es esta relación, sino que es la esencia considerada bajo esta relación: *Non autem sic intelligatur quod esse actuale sub suo nomine dicat respectum, et esse sit ille respectus, sed ipsa essentia ut est sub tali respectu, scilicet causae efficientis, est quaedam existentia, quadam participatione divinae similitudinis in actu, non participatione alicujus advenientis absoluti ipsi essentiae.* Puesto que la existencia no es un absoluto que se añadiría a la esencia, sino la esencia misma actualizada por su participación en el *esse* divino, resulta superfluo buscar en otra parte el principio de individuación. Toda esencia real es tal por el solo hecho de ser real. Podemos, pues, decir que la existencia es la causa de la individuación.

Por lo demás, ésta es la razón de que todo conocimiento intelectual verse, en primer término, sobre el singular existente. En eso precisamente consiste la sensación, *quae est solum apprehensio actualitatis existentiae rei extrinsecae*, y que alcanza de ese modo el más humilde objeto de conocimiento: *non enim potest considerari infimius cognoscibile quam actualis existentia rei.* Sin embargo, a partir de ese estadio inicial del conocimiento, el intelecto se encuentra presente y operante en la misma sensación. Sin duda, él no tiene experiencia del singular, pero lo conoce en la sensación que lo experimenta. Así, pues, lo que llamamos sensación es el acto numéricamente uno, en virtud del cual el alma experimenta la actualidad de una existencia singular conocida por su entendimiento. Este acto no es uno en el sentido de que la sensación y la intelección vendrían a fundirse en él en una especie de conocimiento bastardo que dependiera de una y de otra; es uno con relación al objeto singular único, cuya existencia es simultáneamente experimentada y conocida, por lo cual se le llama sensación más bien que intelección: *respectu hujus termini actio sensus, cui adjungitur actio intellectus, sunt una actio numero, et ideo denominatur sensatio et non intellectio.* A partir de ese conocimiento de lo individual existente, el intelecto se eleva por abstracciones sucesivas a los conocimientos más altos, hasta llegar al conocimiento supremo, que es el del bien en cuanto bien, de la verdad en cuanto verdad y del ser en cuanto ser.

Consiguientemente, todo saber descansa sobre este primer contacto existencial *(experimentatio de actualitate rei dicit quemdam contactum ipsius actualitatis rei sensibilis)*, pero sólo hay experiencia de lo sensible externo; lo sensible interno se deja también aprehender directamente, y puede servir de base a un orden de conocimientos intelectuales distintos. Aunque la parte intelectual del alma no sea, en modo alguno, orgánica, tiene una como sensibilidad propia, que le permite experimentarse y co-

nocerse, tanto a sí misma como a sus propios actos internos, de igual modo que el sentido corporal le permite experimentar y conocer la existencia actual de las cosas sensibles. Vidal de Four puede recoger aquí toda la doctrina de Agustín acerca del conocimiento intuitivo que el alma tiene de sí misma y de sus actos. Si este sentido íntimo no existiera, se haría imposible toda la ciencia del alma, así como son imposibles las ciencias de la naturaleza para aquellos a quienes faltan los sentidos externos. Ya se funde en el sentido externo o en el sentido íntimo, todo conocimiento intelectual verdadero requiere la iluminación divina. Combinando aquí temas tomados de Rogerio Marston y de Enrique de Gante, Vidal de Four no se la representa como una impresión producida por Dios en el entendimiento, porque una impresión así creada participaría de la mutabilidad del intelecto mismo, por lo cual no podría fijar a éste en la inmutabilidad de la verdad. Más bien concibe la iluminación divina como una íntima penetración del alma por Dios, cuya sola presencia desempeña en ella, por decirlo así, la función de objeto: *hoc facit menti nostrae intimissime illabendo, intimius quam aliqua species vel habitus, et sic per illapsum mentem characterizat, ut vult et sicut vult ad notitiam sinceram, et sic facit intima ejus praesentia intellectui, quidquid faceret species vel lumen sensitivum.* Es digno de notarse que la misma doctrina de la iluminación se disuelve, en Vidal de Four, en una especie de experiencia de la presencia divina, y que, incluso en este punto central de la epistemología, en cuentra aplicación su experimentalismo.

Aunque ninguno de estos franciscanos rompa completamente con las tradiciones doctrinales de su Orden, es claro que todos tratan, más o menos atrevidamente, de modificarlas, siquiera sea sólo depurándolas o simplificándolas. Pero el complejo agustiniano parece descomponerse más claramente aún en ciertos franciscanos de fines del siglo XIII, sobre todo en la obra de Ricardo de Mediavilla, a quien, tras largas discusiones, se ha llegado al acuerdo de atribuirle nacionalidad inglesa, llamándole, en consecuencia, Ricardo de Middleton. La redacción del Libro IV de su *Comentario a las Sentencias* es posterior a 1294, por lo cual la fecha de su muerte apenas puede ser anterior a los primeros años del siglo XIV. Investigaciones recientes (E. Hocedez) nos presentan a este franciscano como adherido a determinadas posiciones fundamentales de la noética tomista: un entendimiento agente, propio de cada alma racional, que forma los conceptos por modo de abstracción a partir de la experiencia sensible; ninguna intuición directa del alma por sí misma; reducción de la iluminación divina a la luz natural del entendimiento agente; nada de idea innata de Dios; demostración *a posteriori* de la existencia de Dios a partir de la experiencia sensible: he aquí un grupo de tesis que más bien esperaríamos encontrar en un dominico influenciado por Tomás de Aquino. Señalemos, sin embargo, que, aun en este caso, Ricardo bebe el agua de su propio pozo, pues cree que puede encontrar en estos principios fundamento para atribuir al intelecto humano el conocimiento del singular, que

Tomás de Aquino le niega. Conocemos los singulares, no sólo espirituales, sino también los sensibles, por una sola y misma especie inteligible, en la que nuestro entendimiento alcanza directamente lo universal y después, por medio de ella, lo individual. Así, pues, en cierto sentido, puede haber ciencia de lo singular. En metafísica, por el contrario, Ricardo parece quedar retenido por su teología dentro de los límites de la ontología agustiniana y bonaventuriana. Ante todo, la primacía del bien: *melior est ratio bonitatis quam ratio entitatis vel veritatis*, principio que entraña inevitablemente, en psicología y en moral, la primacía de la voluntad; seguidamente, rechaza la distinción tomista de esencia y existencia, en la que sólo ve una distinción de razón; mantiene la distinción de materia y forma en toda criatura, espiritual y corpórea; atribuye a la materia un mínimo de actualidad, puesto que, como dirá, a su vez, Duns Escoto, *Deus potest facere materiam sine omni forma*. Además de la materia así concebida, Ricardo admite otra, que es pura posibilidad, pero que no es la nada, que no existe ni puede existir más que creada junto con la forma, y que él concibe como transferible de una forma a otra por la acción del agente natural. Este modo de concebir la forma como ligada a la pura posibilidad de la materia le dispensa de admitir las razones seminales pero mantiene la pluralidad de las formas, con probabilidad en las sustancias inferiores al hombre, con seguridad en el compuesto humano, y encuentra en la indivisibilidad de la esencia misma la razón suficiente de su individuación. Ello podría, sin duda, dar lugar a comparar la pluralidad de los sentidos del término «materia» y el *principium pure possibile* de Ricardo con la noción de materia desarrollada por Gabirol.

En una doctrina tan conciliadora, nada anuncia a un innovador en física. La historia de las ciencias (P. Duhem) asegura, sin embargo, que Ricardo lo fue. Rompiendo con la noción tradicional de un universo finito, sostiene la posibilidad de un universo ni actualmente finito ni actualmente dividido hasta el infinito, pero capaz de crecer o de dividirse hasta más allá de todo límite actualmente dado: «Dios puede producir una magnitud o una dimensión que crezca indefinidamente, a condición de que en cada momento la magnitud realizada ya actualmente sea, en ese instante, finita: de igual modo que Dios puede dividir indefinidamente una magnitud continua en partes cuyo tamaño acabe por reducirse hasta por debajo de todo límite, con la condición de que nunca exista actualmente un número infinito de partes realmente divididas» (E. Hocedez). Resultado inesperado de la condenación del peripatetismo árabe en 1277, y del que encontraremos otros ejemplos en el ámbito de la filosofía y en el de la ciencia. Entendida como una protesta contra el necesitarismo griego, esta condenación llevará a gran número de teólogos a afirmar como posibles, en virtud de la omnipotencia del Dios cristiano, posiciones científicas o filosóficas tradicionalmente tenidas por imposibles en virtud de la esencia de las cosas. Al permitir experiencias mentales nuevas, la noción teológica de un Dios infinitamente poderoso ha liberado a los espíritus del cuadro finito en que el pensamiento griego había encerrado al

universo. Entre las numerosas hipótesis formuladas en virtud de este principio, algunas han resultado estar de acuerdo con aquellas que, por razones a veces diferentes, y siempre por distinto método, había de demostrar más tarde la ciencia occidental. Así, pues, la teología cristiana ha facilitado, incluso en ciencia, la apertura de nuevas perspectivas. Enardecido por la condenación de Esteban Tempier, recaída sobre la proposición *Quod prima causa non posset plures mundos facere,* Ricardo sostiene que es posible la pluralidad de los mundos. Bajo la influencia del mismo acto doctrinal, defiende que Dios podría imprimir al último cielo, tradicionalmente concebido como fijo, un movimiento de traslación, y que no se podría negar bajo pretexto de que este movimiento produciría un vacío cuya existencia, según es sabido, se juzgaba entonces imposible. El vacío —objeta a su vez Ricardo— suprimiría la distancia local entre dos cuerpos al suprimir el medio que los separa; pero estos cuerpos no quedarían, por ello, menos separados. Después de haber mostrado que estas ideas reaparecen en la escolástica parisiense del siglo XIV, P. Duhem cree poder concluir: «Si tuviéramos que asignar una fecha al nacimiento de la Ciencia moderna, escogeríamos, sin duda, esta fecha de 1277, en que el obispo de París proclamó solemnemente que podían existir varios mundos, y que el conjunto de las esferas celestes podría, sin contradicción, estar animado por un movimiento rectilíneo.» Eso está bien, pero no olvidemos que el obispo de París no se preocupaba poco ni mucho de la ciencia; declaraba, simplemente, que no se podía impedir a Dios, en nombre de las necesidades esenciales del mundo griego, tenido entonces como real, que crease uno o varios mundos de estructura diferente; y lo declaraba en nombre de la omnipotencia divina, como teólogo. Si la ciencia moderna no nació en 1277, esta fecha señala, por lo menos, la fecha en que se hizo posible el nacimiento de las cosmologías modernas en el medio cristiano.

Cualquiera que haya sido su origen, esta libertad de hipótesis en el terreno científico significa un valioso botín, y Ricardo de Middleton fue, ciertamente, uno de los primeros en sacar provecho de ella, no solamente —como acabamos de ver— en cosmología, sino también en cinética. P. Duhem le atribuye el honor de haber establecido, contra Temistio y Aristóteles, que la velocidad de la caída de un cuerpo no depende sólo de la distancia al centro del mundo, sino también del tiempo transcurrido y del espacio recorrido. Otras observaciones de Ricardo, como la introducción de un reposo intermedio entre la ascensión de un proyectil lanzado al aire y el primer momento de su caída, parecen haber sido repetidas frecuentemente después de él. Así, pues, asistimos aquí al nacimiento de intereses intelectuales nuevos, de los que Ricardo es uno de los testigos más antiguos y uno de los representantes más inteligentes. En cuanto a la filosofía propiamente dicha, su mejor historiador lo ha situado exactamente al decir que «Ricardo termina una época. Último representante de la escuela seráfica [de San Buenaventura], intentó una síntesis prudentemente nueva, en la que se habían de integrar las grandes tesis

bonaventurianas, profundizadas y perfeccionadas, y aquello que le parecía mejor en el aristotelismo y en la teología de Santo Tomás. Esta tentativa no tuvo porvenir».

No obstante, otros pensadores de la misma época eligen caminos semejantes, por lo menos en filosofía, y demuestran, a su manera, que la Orden franciscana trataba de liberarse del complejo agustiniano. La obra del maestro inglés Guillermo de Ware (Guarro, Warro) es todavía demasiado poco conocida para que podamos dar un juicio de conjunto acerca de ella. Contemporáneo de Ricardo de Middleton (su muerte se sitúa después de 1300), abandona también, en su Comentario inédito a las Sentencias, la interpretación agustiniana de la iluminación divina fundándose, como Santo Tomás de Aquino, en el principio de que el alma debe estar provista de las facultades necesarias para el ejercicio de su función natural, que es el conocimiento intelectual. El agustinismo tradicional no puede haber cedido en esta posición sin abandonar otras de las que ésta era solidaria. Efectivamente, Guillermo de Ware abandona la composición hilemórfica de las sustancias espirituales y se adhiere a la doctrina de la unidad de la forma. Por el contrario, identifica las facultades del alma con su esencia tan decididamente como lo había hecho Guillermo de Alvernia, pues llega a sostener que *virtutes sunt ipsa essentia et distinguuntur inter se sicut attributa divina*. Esta identificación parece haberle invitado a subrayar la inevitable interacción entre facultades tan fundamentalmente únicas. Así, Guillermo enseña —de acuerdo en esto con Agustín— que la impresión de la especie en la memoria o en el intelecto no sería suficiente sin el concurso actual de la voluntad que los une. No resulta, pues, extraño que, en su clasificación general de las actividades del alma, coloque lo que él llama «voluntad especulativa» por encima del entendimiento práctico. Se ha buscado apoyo en este voluntarismo para justificar la tradición, que apenas data de finales del siglo XIV, según la cual Guillermo de Ware habría sido el maestro de Duns Escoto. No es cierto que el hecho sea exacto; pero, después de Guillermo de Ware, Duns Escoto podía aparecer en el seno de la Orden franciscana sin que sus innovaciones produjesen escándalo.

Sin embargo, no hay que imaginar la historia del pensamiento franciscano como si la reforma escotista hubiera suprimido, de una vez para siempre, el antiguo ejemplarismo bonaventuriano. Éste se encontraba encajado demasiado profundamente en la espiritualidad de San Francisco de Asís para no encontrar siempre partidarios entre los frailes menores. Exactamente contemporáneo de Duns Escoto, Raimundo Lulio (1235-1315) recoge a su manera el mismo tema y le confiere nueva vitalidad. Su vida proporcionaría un excelente tema de novela; pero él mismo la ha resumido, con tanta sencillez como exactitud, en su *Disputatio clerici et Raymundi phantastici*: «Fui casado, padre de familia en buena situación de fortuna, lascivo y mundano. He renunciado de buen grado a todo esto con el fin de poder honrar a Dios, servir al bien público y exaltar nuestra san-

ta fe. He aprendido el árabe; he viajado muchas veces para predicar a los sarracenos. Detenido, encarcelado y azotado por la fe; he trabajado durante cinco años para conmover a los jefes de la Iglesia y a los príncipes cristianos en favor del bien público. Ahora soy viejo, ahora soy pobre; pero no he cambiado de propósito y permaneceré en el mismo, si el Señor me lo concede, hasta la muerte.» Así, pues, esta vida queda enteramente dominada por las preocupaciones apostólicas que habían inspirado la obra de Rogerio Bacon. La leyenda de un Raimundo Lulio alquimista y un poco mago no recibe confirmación alguna cuando se examina su vida y se estudian sus obras. Es verdad que, por atribuírsele al menos doscientas obras, pocas personas pueden jactarse de haberlas leído todas; pero son muy semejantes; y como Lulio habla en ellas frecuentemente de sí mismo, uno llega muy pronto a representárselo como un gran imaginativo *(phantasticus)*, e incluso como un iluminado *(Doctor illuminatus)* que cree haber recibido su doctrina de una revelación divina y que se dedica, con ardor un tanto quimérico, a propagar un método apologético inventado por él, cuyo éxito debe llevar consigo la conversión de los infieles.

El famoso *Arte* de Lulio no es otra cosa que la exposición de dicho método. Consiste esencialmente en tablas sobre las cuales se encuentran inscritos los conceptos fundamentales, de tal modo que, al combinar las diversas posiciones posibles de esas tablas, en relación unas con otras, puedan obtenerse mecánicamente todas las relaciones conceptuales que corresponden a las verdades esenciales de la religión. No es preciso decir que, cuando hoy se intenta utilizar esas tablas, se choca con las mayores dificultades, y uno no puede menos de preguntarse si el mismo Lulio fue capaz de utilizarlas alguna vez. Hay que creerlo, empero, si nos atenemos a sus propias declaraciones; de otro modo, no comprenderíamos la insistencia con que preconiza el empleo de su *Arte* contra los errores de los averroístas y de los musulmanes.

El sentimiento, tan vivo en Raimundo Lulio, de la necesidad de una obra apologética destinada a convencer a los infieles no es, en modo alguno, exclusivo de él ni constituye un hecho nuevo. Ya Raimundo Martín, en su *Pugio fidei*, y Santo Tomás, en su *Summa contra gentiles*, habían perseguido abiertamente el mismo fin. Sobre todo, no olvidemos a Nicolás de Amiens, cuyo *Ars catholicae fidei* era una verdadera técnica de la demostración apologética, y, más cerca de Lulio, el *Opus majus* de Rogerio Bacon, franciscano como él y, como él, devorado por un celo apostólico inextinguible, preocupado sin cesar, como él, por ganar al mundo para la Iglesia por la potencia conquistadora de la sabiduría cristiana. Pero podemos decir que en Raimundo Lulio esta preocupación engendra la doctrina filosófica misma, en lo que ésta tiene de más original. Se precisa un método, efectivamente; pero sólo se precisa uno, para convencer de su error a musulmanes y averroístas. En uno y otro caso, nos encontramos ante el mismo problema, porque hemos de habérnoslas con paganos. Los musulmanes niegan nuestra revelación, y los averroístas rehusan, por razones de principio, tomarla en consideración. Consiguientemente, la filosofía

y la religión se encuentran separadas por un abismo; la primera, argumenta exclusivamente en nombre de la razón; la segunda, lo hace por un método positivo (*positiva consideratio*), es decir, en nombre de los datos revelados que establece primeramente como hechos, y de los cuales deduce después sus conclusiones. Ahora bien, es evidente *a priori* que debe haber posibilidad de establecer una armonía entre las dos ciencias. La teología es madre y señora de la filosofía; por tanto, entre la filosofía y la teología ha de haber el mismo acuerdo que se da siempre entre la causa y el efecto. Para manifestar esta concordancia fundamental, hay que partir de principios que sean reconocidos y confesados por todos. Por eso, Raimundo propone la lista de los principios que figuran en su tabla general, principios generales y comunes a todas las ciencias, conocidos y evidentes por sí mismos, y sin los cuales no podría haber ciencia ni filosofía. Estos principios son: bondad, grandeza, eternidad o duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria; diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayor, igualdad, menor. Todos los seres, o bien están implicados en estos principios, o bien se han desarrollado según su esencia y su naturaleza. Raimundo Lulio añade a su lista —y aquí reside el secreto de su *Gran Arte*— las reglas que permiten combinar correctamente estos principios; incluso ha inventado figuras giratorias que permiten combinarlos más fácilmente, y todas las combinaciones que resultan posibles empleando las tablas de Lulio corresponden precisamente a todas las verdades y a todos los secretos de la naturaleza que el entendimiento humano puede alcanzar en esta vida.

Las reglas que permiten determinar la combinación de los principios son una serie de cuestiones muy generales y aplicables a todas las demás, tales como: de qué, por qué, cuánto, cuál, cuándo, dónde, y otras del mismo género. En cuanto a las operaciones que permiten relacionar las cosas particulares a los principios mediante reglas, suponen nociones lógicas y metafísicas que Lulio parece colocar en el mismo plano y considerar como igualmente evidentes. En un diálogo en el que vemos cómo Lulio convence con facilidad a un Sócrates excepcionalmente dócil, el filósofo griego deja que se le impongan como naturalmente evidentes proposiciones de las que se sigue, de manera inmediata, una demostración de la Trinidad. Lulio considera como una regla del arte de inventar el que la inteligencia humana puede elevarse por encima de las constataciones de los sentidos, e incluso corregirlas; pide también a Sócrates que admita que la razón puede criticarse a sí misma con ayuda de Dios y reconocer a veces en sí la realidad de una acción divina, cuyos efectos siente, aunque no pueda comprenderla. Sócrates admite de buen grado que el entendimiento trasciende al sentido y debe, a veces, hasta trascenderse a sí mismo reconociendo la existencia necesaria de cosas que no comprende: *intellectus transcendit seipsum, intelligens aliqua esse necessario quae non intelligit.* Así, pues, el arte de Lulio consiste, sobre todo, en ponerse primeramente de acuerdo sobre los principios de los que se derivarán necesariamente sus conclusiones. Pero los procedimientos técnicos, gracias a

los cuales creía poder llegar hasta los ignorantes y convencer a los infieles, contenían el germen de una idea cuyo éxito había de ser considerable; esos torniquetes en los que Lulio inscribe sus conceptos fundamentales son el primer ensayo de aquella «Arte combinatoria» que Leibniz —que mencionó a su predecesor medieval— soñó después constituir. De igual modo que los tiempos modernos han querido fundar únicamente en la razón la sociedad universal que la Edad Media establecía sobre el fundamento de la fe, ambicionaron poner al servicio de la ciencia este arte universal de la demostración que el pensamiento medieval había querido poner al servicio de la fe. El mundo moderno está lleno de ideas cristianas que se han vuelto locas, decía G. K. Chesterton. Visión profunda que la historia confirmará indefinidamente.

La influencia del Doctor Iluminado se ejerció, además, en otras direcciones, de las cuales una, al menos, merece la atención de los historiadores. Es vieja la idea cristiana de que Dios se ha revelado en dos libros: la Biblia y el Libro del Mundo. El universo «teofánico» de Escoto Erígena, el *liber creaturarum* de Guillermo de Alvernia y de San Buenaventura, todo el simbolismo, en fin, de los Lapidarios y de los Bestiarios, sin olvidar el que adornaba los pórticos de nuestras catedrales o brillaba en sus vidrieras, son otros tantos testimonios de esta confianza medieval en la transparencia de un universo donde el más insignificante de los seres es un indicio viviente de la presencia de Dios. Fraile franciscano, Lulio no tenía que buscar más para instruirse acerca de esto: San Francisco de Asís y San Buenaventura no habían habitado otro universo que aquél. Recordemos la frase de San Buenaventura: *Creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix* y comparémosla con esta otra en la que —hablando de sí mismo— Lulio nos describe la iluminación que recibió un día en la soledad del monte Randa: «Parece que se le ha dado una luz para discernir las perfecciones divinas en cuanto a algunas de sus propiedades y sus relaciones mutuas, según todas las relaciones que tienen entre sí... Por esa misma luz conoció que el ser total de la criatura no es otra cosa que una imitación de Dios: *eodem lumine, cognovit totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei.*» Evidentemente, esta última iluminación del *Doctor Illuminatus* coincide con la del *Doctor Seraphicus*. Ahora bien, se advierte claramente que dicha visión se ha convertido en el fundamento mismo de la obra de Lulio: el *Ars magna* sólo es posible si, siendo todas las criaturas imitaciones de Dios, sus propiedades fundamentales y las relaciones de esas propiedades entre sí pueden ayudarnos a conocer las de Dios. Si es así, el arte de combinar las perfecciones de las criaturas de todos los modos posibles nos dará en el acto todas las combinaciones posibles de las perfecciones de Dios; mas es preciso añadir que, considerado bajo este aspecto, el conocimiento de las cosas se transforma en teología, y de ello se dieron perfecta cuenta algunos discípulos de Lulio.

La influencia de Lulio puede reconocerse en la obra de aquel autor a quien, desde Montaigne, llamamos Raimundo Sabunde, por su verdadero nombre Subiuda, Maestro en Artes, en Medicina y en Teología, autor de un *Liber creaturarum, seu Naturae, seu Liber de Homine propter quem sunt creaturae aliae,* del que un venerable manuscrito de la Biblioteca Municipal de Toulouse dice que fue comenzado *(inchoatus et inceptus)* en la alma Universidad del venerable *studium* tolosano, en el año del Señor 1434, y completado y terminado en la misma Universidad en el año del Señor 1436, en el mes de febrero, el día undécimo, que fue sábado. Sabunde murió el 29 de abril del mismo año, poco después de haber terminado este libro que, por su fecha, se sale de los límites tradicionales de la Edad Media, pero ilustra maravillosamente la profunda continuidad de épocas y de formas de cultura, quizá menos opuestas de lo que se cree. El título de *Theologia naturalis,* con el que hoy se conoce la obra, no es, pues, ninguno de aquellos entre los que el autor nos da a elegir, y parece que apareció por vez primera en la edición de Deventer (hacia 1484). El importantísimo Prólogo de la obra, censurado en el Concilio de Trento, desaparece de las ediciones posteriores a esa fecha y, en las anteriores al Concilio, se encuentra frecuentemente mutilado o tachado. Sin embargo, Sabunde nos descubrió en ese Prólogo, del modo más claro, las intenciones a las que se mantuvo fiel su *Libro de las criaturas.* Colocado —según creía él en 1434 —en el fin de los tiempos *(in fine mundi),* Sabunde acomete la tarea de exponer «la ciencia del libro de las criaturas», que cada cristiano debe poseer para poder defenderla y, en caso necesario, poder morir por ella. El carácter distintivo de esta ciencia es su facilidad. En virtud de ella, todos podemos conocer «realmente y sin dificultad ni trabajo toda verdad necesaria al hombre». Tomando por su cuenta, y formulando en términos que lo endurecen peligrosamente, un ideal de demostración católica varias veces secular, Sabunde afirma seguidamente que la ciencia que él propone permite conocer infaliblemente toda la fe católica y probar su verdad: *et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera.* Añadamos que esta ciencia se basta; no necesita de ninguna otra ciencia, ni de ninguna otra arte, sea gramática, lógica, física o metafísica. Enseñando al hombre cuál es su bien y su mal, inspirándole el amor gozoso al uno y el odio al otro, le es a la vez necesaria y suficiente: *Omnes enim scientiae sunt verae vanitates si ista deficiat.* Como San Anselmo, a quien se remonta su ambición de dar «razones necesarias» de todo, Sabunde se compromete a no citar nunca la Escritura, ni tampoco a ningún doctor, y cumplirá su palabra en los 330 capítulos de su obra. Los dos únicos libros que Dios mismo nos ha dado son, en efecto, el Libro de la naturaleza y el de la Sagrada Escritura: *Unde duo sunt libri dati a Deo, scilicet liber Universitatis creaturarum sive liber naturae, et alius est liber sacrae scripturae.* Ahora bien, de estos dos libros, el primero nos fue dado antes que el otro, cuando la creación; en dicho libro, cada criatura es como una de las letras escritas por Dios, la principal de las cuales es el hombre. El libro de la Escritura

no se nos dio hasta después, cuando el hombre, a consecuencia del pecado, se hizo incapaz de leer en el primero, y no está hecho para todos, porque únicamente los clérigos saben leerlo, mientras que el Libro de la Naturaleza es común a todos. Es imposible falsificar este último, rasparlo ni interpretarlo torcidamente, por lo que su lectura no puede volver hereje a nadie; en cambio, el Libro de la Escritura puede ser falsificado e interpretado falsamente. Obras del mismo Autor, estos dos libros no pueden contradecirse jamás; es, pues, la misma ciencia la que se aprende en ambos; pero Sabunde no cree que la que él propone a seglares y a clérigos deje de ofrecer ventajas eminentes. No sólo es posible aprenderla en un mes sin esfuerzo *(potest haberi infra mensem et sine labore, nec opus aliquod impectorari)*, sino que se sabrá más, después de aprenderla, que estudiando a los doctores durante cien años; pero se sabrá sin error posible: «Esta ciencia argumenta con argumentos infalibles que nadie puede contradecir, porque argumenta con lo que hay de más cierto en todo hombre, es decir, con la experiencia, o con todas las criaturas y con la naturaleza del hombre mismo. Porque todo lo prueba por el hombre mismo, y por aquello que el hombre conoce de sí mismo con toda certeza por experiencia, y principalmente por la experiencia de todo en el interior de sí mismo *(et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso per experientiam, et maxime per experientiam cujuslibet intra seipsum)*. Y, por ello, esta ciencia no requiere más testigos que el hombre mismo *(Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem)*.»

La obra ha tenido que inspirarse verdaderamente en este programa para haber merecido la atención de Montaigne, que más tarde la traduciría al francés y la comentaría, a su manera, en su famosa *Apologie de Raymond Sebond*. Es digno de notar que la traducción de Montaigne haya corregido francamente el Prólogo censurado para reducirlo a la ortodoxia. Una vez doblado este cabo peligroso, Montaigne pudo, sin escrúpulos, verter al francés ese naturalismo cristiano, cuyo centro era el conocimiento de sí mismo, y que los Padres del Concilio de Trento no habían incluido en su censura. Al hacerlo así, Montaigne hacía pasar a la gran corriente del pensamiento francés el ejemplarismo de Lulio y de San Buenaventura; pero también iba a imponer a muchos sucesores suyos este método agustiniano del conocimiento de sí mismo, tan antiguo y tan moderno a la vez. «Nada hay más cierto ni más presente a cada uno que su propia conciencia», escribe Montaigne. ¿Puede desearse un Montaigne más puro? Sin embargo, entonces no hace más que traducir a Raimundo Sabunde, y lo que se oculta tras esta fórmula tan sencilla es el *nihil sibi ipsi praesentius quam anima* de San Agustín.

BIBLIOGRAFÍA

ALEJANDRO DE HALES: ALEXANDRI DE HALES (O. M.), *Summa theologica*, Ad Claras Aquas (Quaracchi); publicados 3 vols.: t. I, 1924; t. II, 1928; t. III, 1930.—Sobre la autenticidad del texto, M. GORCE, *La Somme Théologique d'Alexandre de Hales est-elle authentique?*, en *The New Scolasticism*, t. V (1931), pp. 1-72.

JUAN DE LA ROCHELA: *La «Summa de Anima», di Frate Giovanni della Rochelle...*,

publicada por Teófilo Domenichelli, Prato, 1882.—Sobre la doctrina, G. MANSER, *Johann von Rupella, Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, en *Jahrb. f. Philos. und speck. Theologie*, t. XXVI (1912), pp. 290-324.—P. MINGES, *Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes de Rupella*, en *Philos. Jahrbuch*, t. XXVII (1914), pp. 461-477.

SAN BUENAVENTURA: *Doct. Seraph. S. Bonaventurae... Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 10 vols., 1882-1902.—La primera parte del *Comentario a las Sentencias* ha sido reimpresa, sin los escolios, en Quaracchi, 1934; las *Collationes in Hexaëmeron*, del mismo editor, 1934; el *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, en *Tria opuscula*, Quaracchi, 3.ª ed., 1911; *Obras de San Buenaventura*, ed. en latín y castellano por varios PP. Franciscanos, 6 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946-1955.—Sobre la doctrina: G. PALHORIÈS, *Saint Bonaventure*, París, Bloud, 1913 (contiene la traducción francesa del *Itinerarium*).—E. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster i. Westf., 1909.—B. LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Münster i. Westf., 1923.—E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, París, J. Vrin, 1924.—J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, París, J. Vrin, 1929. J. ROHMER, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II (1927), pp. 73-77; *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Hales à Jean Peckham*, col. cit., t. III (1928), pp. 105-184.

EUSTAQUIO DE ARRAS: Textos en *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi, 1883, pp. 183-195; y *France Franciscaine*, t. XIII (1930), pp. 147-152.

GUALTERIO DE BRUJAS: Textos en E. LONGPRÉ, *Les Quaestiones disputatae du Bx. Gauthier de Bruges* (Les Philosophes Belges, t. X), Lovaina, 1928; y *Questions inédites du Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges*, en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. VII (1933), pp. 251-275; *Gauthier de Bruges, O. F. M., et l'augustinisme franciscain au XIIIe siècle*, en *Miscellanea Ehrle*, Roma, 1924, t. I, pp. 190-218; y *Le Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges (1225-1307)*, en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, París, J. Vrin, 1932, pp. 5-24.

MATEO DE AQUASPARTA: Textos en *Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903.—E. LONGPRÉ, *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, en *Archives d'histoire doctr. et litt. du moyen âge*, t. I (1926-1927), pp. 293-308; *Mathieu d'Aquasparta*, art. en *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 375-389.

ROGERIO MARSTON: Texto en *Fr. Rogeri Marston, O. F. M., Quaestiones disputatae*, Quaracchi, 1932.—F. PELSTER, *Roger Marston, O. F. M., († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus*, en *Scholastik*, 1928, pp. 526-556.—E. GILSON, *Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VIII (1932), pp. 37-42.

PEDRO OLIVI: Textos en *Petri Johannis Olivi, O. F. M., Quaestiones in IIm lib. Sententiarum*, ed. por B. Jansen, 3 vols., Quaracchi, 1922, 1924, 1926.—B. JANSEN, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlín, Dümler, 1931 (bibliografía, pp. IX-XIII); *Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung*, en *Franziskanische Studien*, 1922, pp. 46-69).—L. JARRAUX, *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine*, en *Études franciscaines*, 1933, pp. 129-153, 277-298, 513-529.—F. CALLAEY, *Olieu ou Olivi*, art. en *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 982-991.

PEDRO DE TRABES: E. LONGPRÉ, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, en *Studi francescani*, julio-septiembre 1922, n.º 3.—B. JANSEN, *Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi*, en *Festgabe Clemens Baeumker*, Münster i. Westf., 1923, pp. 243-254.

VIDAL DE FOUR: F. DELORME, *Le Quodlibet I du cardinal Vital du Four*, en *La France Franciscaine*, t. XVIII (1935), pp. 104-144; *Le cardinal Vital du Four, Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II (1927), pp. 151-337.

RICARDO DE MIDDLETON: *Quodlibeta*, Venecia, 1509, y Brescia, 1591.—*Supra quatuor libros Sententiarum*, 4 vols., Brescia, 1591.—E. HOCEDEZ, S. J., *Richard de Middleton*,

sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, París, Ed. Champion, 1925.—P. RUCKER, *Der Ur, sprung unserer Begriffe nach Rich. von Mediavilla,* Münster i. Westf., 1934.

GUILLERMO DE WARE: H. SPETTMANN, *Die philosophie geschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware,* en *Philosophisches Jahrbuch,* 1927, pp. 401-413; 1928, pp. 42-52.

RAIMUNDO LULIO: *Opera omnia,* ed. Y. Salzinger, Maguncia, 8 vols., 1721-1742; *Obras literarias de Ramón Llull,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.—Historia literaria: LITTRÉ, *Raymond Lulle,* en *Histoire littéraire de la France,* t. XXIX (1885), pp. 1-386 (las pp. 1-67 son una bibliografía de Lulio, por B. Hauréau).—Como excelente introducción al estudio de Lulio, véase E. LONGPRÉ, *Lulle,* art. en VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dict. de théol. cath.,* t. IX, col. 1072-1141 (bibliografía).—T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV,* t. I, pp. 231-639, y t. II, pp. 9-437.—J. CARRERAS ARTAU, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de Formación de una lengua universal,* 1946.—J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull),* Toulouse, 1912; *La mystique de Raymond Lull et l'Art de Contemplatió,* Münster i. Westf., 1914.

RAIMUNDO SABUNDE: Hay numerosas ediciones antiguas; la primera parece ser: *Liber creaturarum sive de homine compositus a reverendo Raymundo Sebeydem,* sin lugar ni fecha (Lyon, Balsarin, hacia 1484). Esta obra fue reeditada después con el título de *Theologia naturalis;* el importantísimo Prefacio desaparece a partir de la edición titulada *Theologia naturalis Raymundi de Sabunde Hispani viri subtilissimi...,* Venecia, 1581.—G. COMPAYRÉ, *De Ramundo Sebundo et de Theologiae naturalis libro,* París, 1872.—J. H. PROBST, *Le lullisme de Raymond de Sebonde,* Ed. Privat, Toulouse, 1912.—T. CARRERAS Y ARTAU, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda (Sabunde),* Barcelona, 1928.—J. COPPIN, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon,* Lila, H. Morel, 1925.

III. DE ROBERTO GROSSETESTE A JUAN PECKHAM

Recuérdese el brusco oscurecimiento de las escuelas de Chartres a fines del siglo XII: se pierden en la luz, demasiado próxima, de la naciente Universidad de París. Sin embargo, la obra que habían iniciado no acaba con ellas. Desde la enseñanza de Abelardo, París era el centro de estudios lógicos más importante de todo el Occidente; continuó siéndolo durante el siglo XIII, y puede decirse que este hecho ha determinado en gran medida el tipo de filosofía y de teología que allí se forjó. La dialéctica se ha convertido en la base y la técnica propia del saber de París. La cultura inglesa del siglo XIII, sobre todo en sus comienzos y antes de su contaminación por la influencia del medio escolar de París, se parece mucho, por el contrario, a una cultura de Chartres enriquecida con las últimas aportaciones del platonismo árabe en filosofía y en ciencia. No es imposible que Chartres haya ejercido una influencia directa sobre el pensamiento inglés del siglo XIII. Además, ¿cómo distinguir entonces dos culturas? Inglaterra y Francia tenían una sola desde la época de Alcuino; el movimiento cisterciense había sido anglofrancés desde sus orígenes, y no olvidemos que muchos maestros ingleses habían acudido a Chartres —de donde fue obispo Juan de Salisbury— tanto para instruirse como para enseñar. Habíase constituido en esta ciudad un verdadero medio anglofrancés, humanista, platónico y matemático. En todo caso, es cierto que Oxford, adonde van a afluir las ciencias nuevas tomadas de los árabes, continuará durante mucho tiempo fiel al ideal que Chartres había servido; se mantendrá el platonismo agustiniano se estudiarán las lenguas cultas, particu-

larmente el árabe, cuyo conocimiento era entonces indispensable para el adelanto de las ciencias de la naturaleza, y se enseñarán allí las matemáticas menospreciadas por los teólogos de París. El primer representante de estas diversas tendencias es el inglés Roberto de Grosseteste *(grossi capitis sed subtilis intellectus)*, uno de los más ilustres maestros de Oxford, que murió siendo obispo de Lincoln (1175-1253).

1. *Los Maestros de Oxford*

Roberto Grosseteste *(Lincolniensis)* es uno de los pocos filósofos de su tiempo que sabían griego. Se le debe la *antiqua translatio* de la *Ética a Nicómaco* y la del comentario de esta obra, atribuido a Eustrato. Además escribió un importante comentario a los *Segundos Analíticos*, una de cuyas reediciones sería muy de desear, en razón de la larga influencia que ha ejercido esta obra; un Comentario a la *Física*, todavía inédito; traducciones y comentarios de Dionisio Areopagita, también inéditos (excepto el breve comentario a la *Mystica theologia)*; finalmente, una amplia compilación sobre el *Hexaëmeron*, igualmente inédita, donde se encuentra esbozada la doctrina de la luz que desarrolló y precisó más tarde, en varios opúsculos de que hablaremos.

Grosseteste, bajo la influencia del neoplatonismo y de las *Perspectivas* (o tratados de Óptica) árabes, llegó a atribuir a la luz un papel esencial en la producción y constitución del universo; pero en su *De luce seu de inchoatione formarum*, esta antigua concepción alcanza plena conciencia de sí misma y se desarrolla de modo perfectamente consecuente. Al principio, Dios crea de la nada, y simultáneamente, la materia prima y la forma de esta materia. Por las razones que veremos, basta suponer que Dios haya creado primero un simple punto material informado de esta manera. Esta forma es, en efecto, luz, y la luz es una sustancia corpórea muy sutil que se aproxima a lo incorpóreo, y cuyas propiedades características son el engendrarse a sí misma perpetuamente y difundirse esféricamente alrededor de un punto, de un modo instantáneo. Dado un punto luminoso, instantáneamente se engendra alrededor de este punto, tomado como centro, una esfera luminosa inmensa. Esta difusión de la luz no puede ser contrariada sino por dos razones: o bien encuentra un obstáculo opaco que la detiene, o bien termina por alcanzar el límite extremo de su posible enrarecimiento, y con ello acaba su propagación. Esta sustancia formal es también el principio activo de todas las cosas; es la primera forma corpórea, que algunos llaman corporeidad.

Según esta hipótesis, la formación del mundo se explica de la siguiente manera. Si se da una materia que se extiende según las tres dimensiones del espacio, por ese mismo hecho se da la corporeidad. Es lo que sucede al darse simplemente la luz. Originariamente, puesto que ambas se reducen a un punto, forma y materia luminosas son igualmente inextensas; pero sabemos que suponer un punto de luz es suponer instantáneamente una esfera; así, pues, en cuanto la luz existe, se difunde instantáneamen-

te y, en su difusión, arrastra y extiende consigo la materia, de la que es inseparable. Teníamos, pues, razón al decir que la luz es la esencia misma de la corporeidad o, mejor todavía, la corporeidad misma. Primera forma creada por Dios en la materia prima, se multiplica infinitamente por sí sola y se extiende igualmente en todas direcciones, distendiendo desde el principio de los tiempos la materia a que va unida y constituyendo así la masa del universo que contemplamos.

Con un razonamiento sutil, R. Grosseteste piensa poder demostrar que el resultado de esta multiplicación infinita de la luz y de su materia debía ser necesariamente un universo finito. Porque el producto de la multiplicación infinita de algo rebasa infinitamente lo que se multiplica. Pero si se parte de lo simple, basta una cantidad finita para rebasarlo infinitamente. Una cantidad infinita no solamente le sería infinitamente superior, sino una infinidad de veces infinitamente superior. La luz, que es simple, multiplicada infinitamente, debe, pues, extender la materia igualmente simple según dimensiones de tamaño finito. Así se forma una esfera finita, cuya materia está en su límite último de enrarecimiento por sus extremos y más espesa y más densa, por el contrario, a medida que nos acercamos al centro. Después de este primer movimiento de expansión que fija los límites del universo, la materia central continúa siendo todavía capaz de enrarecerse. Por eso las sustancias corporales del mundo terrestre están dotadas de actividad.

Cuando se ha agotado toda posibilidad de enrarecimiento de la luz *(lux)*, el límite exterior de la esfera constituye el firmamento, que refleja a su vez una luz *(lumen)* hacia el centro del mundo. La acción de esta luz reflejada *(lumen)* engendra sucesivamente las nueve esferas celestes, de las cuales la más baja es la de la Luna. Por encima de esta última esfera celeste, inalterable e inmutable, se escalonan las esferas de los elementos: fuego, aire, agua y tierra. La Tierra recibe y concentra, pues, en sí las acciones de todas las esferas superiores; por eso los poetas la llaman Pan, es decir, el Todo; porque todas las luces superiores se reúnen en ella y en ella puede encontrarse la operación de cualquier esfera. Es una Cibeles, madre común de la que pueden procrearse todos los dioses.

El principal mérito de Roberto Grosseteste no es, quizá, el haber imaginado esta cosmogonía de la luz; hay que alabarlo todavía más por haber elegido este concepto de la materia, porque permite la aplicación de un método positivo al estudio de las ciencias de la naturaleza. Antes de su discípulo Rogerio Bacon, y con una claridad que no deja nada que desear, afirma la necesidad de aplicar las matemáticas a la física. Hay una grandísima utilidad en considerar las líneas, los ángulos y las figuras, porque sin su ayuda es imposible saber la filosofía natural: *utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis.* Su acción se deja sentir en el universo entero y en cada una de sus partes: *valent in toto universo et partibus eius absolute.* Por ello, Grosseteste escribe su opúsculo *Sobre las líneas, los ángulos y las figuras.* En él define el modo normal de la

propagación de las acciones naturales, que se realiza en línea recta, sea directamente, sea según leyes de la reflexión y de la refracción. En cuanto a las figuras, las dos que es indispensable conocer y estudiar son: la esfera, porque la luz se multiplica esféricamente, y la pirámide, porque la acción más poderosa que puede ejercer un cuerpo sobre otro es la que parte de toda la superficie del agente para concentrarse en un solo punto del paciente. Lo esencial de la física se reduciría, pues, al estudio de las propiedades de las figuras y de las leyes del movimiento, tales como existen en el mundo sublunar. Todos los efectos naturales pueden explicarse por este medio: *his igitur regulis et radicibus et fundamentis datis ex potestate geometriae, diligens inspector in rebus naturalibus potest dare causas omnium effectuum naturalium per hanc viam;* es el triunfo de la Óptica y de la Geometría. Hay que explicar todos los fenómenos naturales por líneas, ángulos y figuras; *omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras.* Una fórmula semejante nos permite fácilmente comprender la profunda admiración que Rogerio Bacon conservó siempre para con su maestro.

Grosseteste no limitó su hipótesis a la explicación del mundo material y del reino inorgánico; la extendió a los fenómenos de la vida y hasta al orden del conocimiento. Por la luz obra Dios sobre el mundo; ahora bien, el hombre es como un pequeño mundo en el que el alma ocupa el mismo lugar que Dios en el grande. Por tanto, el alma obra también por medio de la luz en los sentidos y en el cuerpo entero. Fiel a la enseñanza de Agustín, Grosseteste afirma que el alma puede obrar sobre el cuerpo, pero que, puesto que lo menos noble no puede obrar sobre lo más noble, el cuerpo no puede obrar sobre el alma. ¿Cómo puede el alma obrar sobre el cuerpo? El problema se plantea con toda su agudeza a propósito de la parte superior del alma, la inteligencia *(intelligentia)*, que no es el acto de un cuerpo ni necesita instrumento corporal alguno para obrar. Precisamente para resolverlo, Grosseteste —inspirándose aquí en el *De spiritu et anima* de Alcher de Claraval— introduce la luz como intermediario entre esta sustancia puramente espiritual que es el alma y la sustancia toscamente material que es el cuerpo.

En una doctrina en la que la luz es la energía radical, la forma primera y el vínculo de todas las sustancias, la teoría del conocimiento se orienta inevitablemente hacia la doctrina agustiniana de la iluminación. Existe una luz espiritual que es a las cosas inteligibles lo que la luz corporal es a las sensibles. Conocer una cosa es conocer la causa formal que está en ella, es decir, la forma por la que esa cosa es lo que es. La operación por la que conocemos esta forma es la abstracción. Por su misma naturaleza, la inteligencia *(intelligentia)*, que es la parte superior de nuestra alma, no es acto del cuerpo y no necesita ningún órgano corporal para su operación. Si no estuviera embrutecida por la masa del cuerpo, podría conocer las formas sensibles directamente, como las conocen los ángeles y Dios. De hecho no puede hacerlo, salvo en el caso de algunas almas elegidas, a las que el amor de Dios libera, ya en esta vida, de todo contacto

con las imágenes de las cosas corpóreas y, desde luego, en los bienaventurados, después de la muerte. En un análisis que recuerda al *Menón* de Platón (poco conocido en la Edad Media, pero traducido por Aristipo hacia 1156), Grosseteste explica seguidamente cómo el alma, adormecida, por así decirlo, en el cuerpo, se va despertando poco a poco a lo inteligible bajo el choque repetido de las sensaciones, analiza la complejidad de los objetos, distingue el color de la magnitud, de la figura y de la masa, después distingue o separa la figura y la magnitud de la masa, y así sucesivamente, hasta que llega de ese modo a conocer la sustancia corpórea portadora de estos diversos accidentes. Si hemos de pasar así por las sensaciones es que nuestra alma, cegada por el amor que tiene a su propio cuerpo, no puede ver más que lo que ama: *affectus et aspectus animae non sunt divisi, nec attingit aspectus nisi quo attingit amor et affectus.* Desprendiéndose de su amor al cuerpo, el alma se purifica, se abre a las influencias de las Ideas divinas y, a su luz, discierne la verdad de las cosas, que son como sus reflejos.

Los esfuerzos de los eruditos para identificar las obras de Adán de Marsh *(de Marisco,* † 1258), del que tan elogiosamente habla Rogerio Bacon, y las de Ricardo de Cornouailles *(Rufus, Cornubiensis),* del que tan mal habla Rogerio Bacon, no han producido aún ningún resultado cierto, pero se posee la obra principal, desdichadamente inédita todavía, de un alumno y sucesor de Adán de Marsh en Oxford: el franciscano Tomás de York († hacia 1260). Esta importante obra, que parece anterior a 1256, lleva por título *Sapientiale.* Es un tratado de metafísica dividido en seis Libros, cuyo objeto es exponer esta ciencia según los principios de Aristóteles, pero apelando, para esclarecerlos, a todos los comentadores árabes conocidos entonces: Alfarabí, Avicena, Averroes, a los que se añaden, naturalmente, Gabirol y Maimónides. Cicerón y Agustín representan en su obra la tradición latina; Boecio y Anselmo, la de la Edad Media; pero utiliza también obras más recientes, como la *De processione mundi* de Gundissalinus, la *De articulis fidei* de Nicolás de Amiens y la *De universo* de Guillermo de Alvernia. Por lo que podemos juzgar hoy, lo que Tomás de York llama Aristóteles contiene una fuerte dosis de Gabirol y de Gundissalinus. La materia es para él —como para Gabirol— un ser que se reduce a lo preciso para soportar la privación de forma. A su vez, esta privación misma está en la materia como la oscuridad en el aire, que es de suyo un ser en potencia comparado con la luz, igual que la materia es un ser en potencia con respecto a la forma. Creada por Dios, la materia es buena en tanto que es. Además de la unidad que tiene como materia en general, cada materia particular recibe otra unidad, que debe a su forma; su unidad propia de potencia no impide, sino que más bien funda, la posibilidad de las unidades múltiples que recibe. Combinando datos que toma de todas partes, Tomás acaba por distinguir tres sentidos del término *materia*: en sentido propio, la materia aristotélica y averroísta, asiento de la privación que entra en la composición de toda sustancia

generable y corruptible; en sentido menos propio, la materia de los cuerpos celestes, sometida al lugar y a la dimensión, pero liberada de toda privación, que más bien es un sujeto que una materia; en sentido todavía más común, la materia concebida sin lugar ni privación, *sed tantum sub èsse potentiale subjicibile formae,* por la cual incluso las sustancias eternas pueden ser o no ser. Esta última es la materia universal de Gabirol, común a todo lo que existe, y que ya hemos aproximado al *principium pure possibile,* que más tarde aceptará Ricardo de Middleton. Por eso, como hará después Ricardo, Tomás de York admite la composición hilemórfica de los ángeles y de las almas humanas, consecuencia inevitable de su adhesión a la doctrina de Gabirol sobre este punto.

Las formas respecto de las que la materia está en potencia están en acto en las sustancias inteligibles, y más noblemente que después de haber sido impartidas a los cuerpos, porque en ellas están inmaterialmente. La acción propia de estas sustancias inteligibles es «influir» *(influere),* o sea infundir las formas en la materia. Por ello, los sabios llaman a las Inteligencias puras «dadoras de formas»: *nominaverunt sapientes intelligentias istas datores potius quam eductores vel extractores.* Tomás insiste, empero, en el hecho de que las Inteligencias no pueden dar las formas a la materia sino porque ésta se encuentra verdaderamente en potencia con respecto a ellas; no se le dan las formas más que actualizando una de sus potencialidades. Puesto que es causa principal de la sustancia, la forma es también causa principal de su individuación y de su unidad.

En el compuesto humano, la forma es el alma, pero el alma es de por sí una sustancia, pues está compuesta ya de forma y de esa materia espiritual que hemos definido como pura potencialidad de existencia y de cambio. El conocimiento intelectual es posible porque la forma que existe en el objeto sensible puede convertirse en modelo *(exemplar)* de la que está en el alma; se trata, pues, de una misma forma bajo dos modos diferentes de ser. Refiriéndose aquí al *De universo* de Guillermo de Alvernia, Tomás de York explica la formación de los universales en el pensamiento, apoyándose en la simplificación impuesta a lo real por la imagen sensible, que no retiene del individuo más que su generalidad específica. El intelecto interviene a su vez para unificar este elemento común a las imágenes de los seres de una misma especie y forma así el universal, predicable de los individuos. No contento con reducir a esta explicación psicológica la abstracción de Aristóteles, Tomás le reprocha no haber sabido que, además de este primer modo de conocer, hay otro que los cristianos y algunos filósofos conocen bien; en dicho modo de conocimiento, éste no llega al alma por el sentido, sino por Dios. Aristóteles es el único en decir que todo conocimiento procede del sentido: *nos autem, secundum sapientiam christianam et philosophorum, scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sensu, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec est via quae currit ab idea in ideam, quae non est per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem.* En una doctrina semejante, poco importa saber si las pruebas de la exis-

tencia de Dios parten o no de las criaturas, puesto que el mismo conocimiento sensible abre al alma a las iluminaciones divinas. Tomás de York admite, en efecto, tales pruebas; pero, además, nos concede con el *De natura deorum* de Cicerón (II, 2), este conocimineto innato de Dios que Lucilio y Ennio dicen encontrar en todos los pueblos; y para mayor seguridad, agrega a estos argumentos los del *Proslogion* de San Anselmo y los del *De libero arbitrio* de San Agustín. La doctrina de Tomás de York acusa el esfuerzo de un espíritu abierto, curioso y ampliamente informado, por asimilar la masa de informaciones metafísicas de origen greco-árabe que penetra entonces en las escuelas; pero parece haber intentado síntesis imposibles, y el eje de su propio pensamiento no hace más que prolongar, en fin de cuentas, el de Gundissalinus y el de Gabirol.

Con Rogerio Bacon, discípulo y compatriota de Roberto Grosseteste, se acentúa más aún el interés por las investigaciones y métodos científicos. A la exigencia de la matemática se añadirá la no menos imperiosa del conocimiento experimental, sin que el fin último del saber deje por eso de ser la confirmación y expansión universal de la fe. Este hombre singular nació hacia 1210-1214, en los alrededores de Ilchester, en el Dorsetshire. Hizo sus primeros estudios en Oxford, donde tuvo por maestros a Roberto Grosseteste y a Adán de Marsh, hombres tan versados en las ciencias —dirá Rogerio más tarde— como ignorantes resultaban los maestros de París. Después de una estancia en París de seis a ocho años, es decir, hasta 1250 aproximadamente, enseñó en Oxford de 1251 a 1257. Más tarde, obligado, al parecer, a abandonar su enseñanza, volvió a París, sede de la Orden franciscana, a la que pertenecía, donde fue objeto de suspicacias y persecuciones continuas hasta que su protector, Guy Folques, llegó a ser Papa con el nombre de Clemente IV (1265). Fue durante la corta tregua que le proporcionó este pontificado (1265-1268) cuando Rogerio Bacon redactó su *Opus majus*, compuesto a instancias del mismo Papa. Su actividad literaria prosiguió entonces hasta 1277, fecha en la que sus ideas relativas a la astrología fueron englobadas en las proposiciones condenadas por el obispo Esteban Tempier. Se aprovechó la ocasión para condenar a Rogerio a prisión en 1278. Sabemos que estaba libre de ella en 1292, fecha en la que compuso su último escrito, el *Compendium studii theologiae*. Desconocemos la fecha de su muerte.

Por sorprendente que pueda parecernos la personalidad de Rogerio Bacon, cuando la comparamos con las más notables de su tiempo, no hay que olvidar, sin embargo, que lleva profundamente grabado el sello de su época. Bacon es, ante todo y en primer lugar, un escolástico; pero es un escolástico que concibió la escolástica de un modo totalmente distinto al de Alberto Magno o al de Santo Tomás de Aquino. Efectivamente, no escapó a la obsesión de la teología que caracteriza a la Edad Media, y ése es un rasgo que interesa subrayar si no queremos representarnos a Bacon bajo una luz totalmente falsa. La seguda parte del *Opus majus* está consagrada por entero a definir las relaciones de la filosofía con la

teología, y su actitud en este punto es perfectamente clara: hay una sola sabiduría perfecta y una ciencia única que domina a todas las demás: la teología, y dos ciencias son indispensables para explicarla: el derecho canónico y la filosofía: *est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia.* La sabiduría total —dice Rogerio— ha sido dada por un solo Dios a un solo mundo y para un solo fin. Así, pues, Bacon hará, exactamente igual que San Buenaventura, una reducción de todas las artes a la teología, y esta reducción supone una concepción del conocimiento fuertemente influida por la doctrina agustiniana de la iluminación.

Dos razones decisivas prueban, en efecto, que la filosofía forma parte de la teología y se subordina a ella. La primera razón es que la filosofía es el resultado de una influencia de la iluminación divina en nuestro espíritu *(ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis).* Sin confundirse con los averroístas —a los que refuta vigorosamente en otro lugar—, Bacon emplea una terminología averroísta. Da el nombre de intelecto agente a ese maestro interior que nos instruye y al que San Agustín o San Buenaventura llamaban el Verbo. Es, pues, el entendimiento agente el que obra sobre nuestras almas vertiendo en ellas la virtud y la ciencia, de suerte que somos incapaces de adquirirlas por nosotros mismos y debemos recibirlas desde fuera: *anima humana scientias et virtutes recipit aliunde.* En segundo lugar, y por consecuencia directa de lo que precede, la filosofía es resultado de una revelación. No solamente iluminó Dios los espíritus humanos para permitirles alcanzar la sabiduría, sino que, además, les reveló esa sabiduría: *causa propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae adquirendam, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit.* He aquí, pues, cómo se representa Bacon la historia de la filosofía. Ella fue revelada primero a Adán y a los Patriarcas, y si sabemos interpretar bien las Escrituras, veremos que se encuentra entera, aunque con una forma llena de imágenes y colorido, bajo su sentido literal. Los filósofos paganos, los poetas de la antigüedad y las sibilas son todos posteriores a los filósofos verdaderos y fieles, que fueron los descendientes de Set y de Noé. Dios les concedió vivir seiscientos años, porque no necesitaban menos tiempo para acabar la filosofía, y especialmente la astronomía, que es tan difícil. Dios se lo reveló, pues, todo y les concedió una larga vida para permitirles completar la filosofía por medio de las experiencias *(Deus eis revelavit omnia, et dedit eis vitae longitudinem, ut philosophiam per experientias complerent).* Pero después la malicia de los hombres y sus abusos de todas clases fueron tales, que Dios oscureció su corazón y la filosofía cayó en desuso. Es la época de Nemrod y Zoroastro, de Atlante, de Prometeo, de Mercurio o Trismegisto, de Esculapio, de Apolo y de otros que se hacían adorar como dioses a causa de su ciencia. Hay que llegar al tiempo de Salomón para asistir a una especie de renacimiento y ver a la filosofía recobrar su perfección primera. Después de Salomón, desaparece nuevamente el estudio de la filosofía a causa de los pecados de los hombres,

hasta que Tales la reanuda y sus sucesores la desarrollan de nuevo. Se llega así a Aristóteles, que hizo a la filosofía tan perfecta como podía serlo en su tiempo. Los filósofos griegos son discípulos y sucesores de los hebreos, por tanto; han encontrado la revelación hecha por Dios a los patriarcas y a los profetas, revelación que no habría tenido lugar si la filosofía no hubiese sido conforme a la ley sagrada, útil a los hijos de Dios y, por fin, necesaria para la inteligencia y la defensa de la fe. «Así, pues, la filosofía no es más que la explicación de la sabiduría divina por la doctrina y por la conducta moral, y por eso no hay más que una perfecta sabiduría, que está contenida en las Sagradas Escrituras.»

Está claro que este concepto de la filosofía no nos informa solamente sobre la doctrina abstracta de R. Bacon, sino también sobre la idea que él se formaba de su misión personal. Es ése un punto que no se ha destacado bastante y que nos hace más inteligibles las persecuciones de que fue objeto. Bacon no se limita a ser un filósofo; es, además de eso, un profeta. Todos sus vituperios contra el desorden y la decadencia de la filosofía de su tiempo, los ataques violentos que desencadena contra Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino son reacciones naturales del reformador, cuya acción se ve contrariada y retardada por los falsos profetas. El pensamiento secreto que anima a Bacon es que el siglo XIII es una época de barbarie, análoga a las dos precedentes que la Humanidad ha tenido que atravesar a causa de sus pecados. ¿Y cómo va a concebir él su propia misión sino como análoga a las de Salomón y Aristóteles? Rogerio ha encontrado la idea, olvidada durante tanto tiempo, de la verdadera filosofía; él es quien conoce el método mediante el cual podrá levantarse de sus ruinas este edificio destruido. Esta conciencia profunda de una alta misión que cumplir, el sentimiento que tiene de venir a ocupar un lugar preeminente en la historia del mundo y del pensamiento humano, explican el tono altivo y agresivo que emplea con frecuencia, el desprecio de sus adversarios, el lenguaje de reformador y de restaurador con que se dirige al mismo Papa y hasta la despiadada hostilidad que por él sintieron sus superiores.

La obra del primer Bacon se presenta, pues, bajo un aspecto mucho más completo de lo que se pudiera imaginar al leer sus célebres declaraciones sobre la necesidad de la experiencia. En realidad, considera la subordinación de la filosofía a la teología como mucho más estrecha de lo que había pensado Santo Tomás. Obsérvese, además, que este hombre, para quien la filosofía no es más que una revelación que se vuelve a encontrar, sitúa la perfección del saber humano en los alrededores de la creación. Es, pues, un progreso hacia atrás el que nos invita a realizar cuando nos aconseja sus métodos filosóficos. Pero, por otra parte, R. Bacon consigue introducir en esta extraordinaria perspectiva histórica un concepto muy profundo del método científico.

Notemos primeramente que, aun en esta empresa, que es, ante todo, una restauración, hay lugar para un verdadero progreso. Los mismos términos en que Bacon nos habla de la revelación filosófica primitiva indican

bien a las claras que había versado simplemente sobre los principios, ya que habían sido precisos aún seiscientos años para desarrollar sus consecuencias. Pero todavía hay más. La filosofía nunca puede llegar a ser verdaderamente completa, y jamás terminaremos de explicar al detalle el vasto mundo en el que nos hallamos situados. Son y serán siempre posibles nuevos descubrimientos a condición de emplear los verdaderos métodos que nos permitan realizarlos.

La primera condición para hacer progresar a la filosofía es librarla de las trabas que detienen su desarrollo. Una de las más funestas es la superstición de la autoridad, y nunca tal superstición estuvo más extendida que entre los contemporáneos de Bacon. Por eso la persigue con sus sarcasmos, sin perdonar a ningún hombre ni a ninguna Orden religiosa, ni siquiera a la suya. Si hace alusiones personales, no es por amor a la disputa, sino para mayor bien de la verdad y de la Iglesia. Cuando critica, en el *Opus minus*, los siete defectos de la teología, hace blanco de sus críticas al franciscano Alejandro de Hales y al dominico Alberto Magno. El primero es célebre por una Suma como para cargar a un caballo, y, además, no es de él; pero ni siquiera conoció la física ni la metafísica de Aristóteles, y su famosa Suma se pudre ahora sin que nadie la toque. En cuanto a Alberto Magno, es un hombre que seguramente no carece de méritos y que sabe muchas cosas, pero no tiene conocimiento alguno de las lenguas, de la perspectiva ni de la ciencia experimental; lo bueno que contienen sus obras cabría en un tratado veinte veces más breve que los suyos. El defecto de Alberto, de su discípulo Tomás y de muchos otros es querer enseñar antes de haber aprendido.

¿Quiere esto decir que Bacon no reconoce verdaderos maestros? En modo alguno; pero son más bien maestros de método que de doctrina. Los dos que cita con más gusto son Roberto Grosseteste y Pedro de Maricourt. Y Roberto Grosseteste le agrada, en primer lugar, porque, sin haber desconocido los libros de Aristóteles, se apartó de ellos para instruirse por medio de otros autores y de su experiencia propia; en segundo lugar, porque, con Adán de Marisco y otros, supo explicar matemáticamente las causas de todos los fenómenos y mostrar que esta ciencia es necesaria no sólo a todas las demás, sino también a la misma teología: *per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium exponere.* Pero si conserva de sus maestros ingleses la afición y respeto para las matemáticas, debe a un francés el sentimiento, tan vivo en él, de la necesidad de la experiencia. Su verdadero maestro, a quien nunca se cansa de elogiar, es Pedro de Maricourt, autor de un tratado sobre el imán, que citará todavía W. Gilbert a principios del siglo XVII, y que hasta entonces seguirá siendo la mejor obra sobre el magnetismo. De hecho, en aquella *Epistola de magnete* proclama la necesidad de completar el método matemático con el método experimental. No basta saber calcular y razonar; hay que ser, además, hábil con las manos, habilidad con la que fácilmente se puede corregir un error que no se descubriría al cabo de una eternidad con los solos recursos de la física y de las matemáticas. Rogerio Bacon parece

haber quedado vivamente impresionado por este nuevo método y por la ciencia que Pedro de Maricourt le debía. Le llama señor de las experiencias: *dominus experimentorum,* y nos traza un retrato verdaderamente sorprendente de este sabio solitario, del que tan poco sabemos. Esos son, con algunos otros nombres —más oscuros todavía— de investigadores aislados, los maestros cuyo método pretende reanudar y cuyo esfuerzo quiere continuar.

Conviene, pues, insistir, ante todo, en el papel que deben desempeñar las matemáticas en la constitución de la ciencia. No se puede conocer nada de las cosas de este mundo, celeste o terrestre, si no se sabe matemáticas: *impossibile est res hujus mundi sciri, nisi sciatur mathematica.* Eso es, evidentemente, verdadero de los fenómenos astronómicos, y como los fenómenos terrestres dependen estrechamente de los astros, no podremos comprender lo que sucede en la tierra si ignoramos lo que ocurre en los cielos. Además, es cierto —y Roberto Grosseteste lo ha demostrado perfectamente— que todos los actos naturales se propagan y se ejercen conforme a las propiedades matemáticas de las líneas y de los ángulos. Resulta, pues, inútil insistir en este punto.

En cuanto a la experiencia, es mucho más necesaria todavía, porque la superioridad de la evidencia que la experiencia entraña puede, a veces, incluso reforzar la evidencia matemática. «Efectivamente, hay dos modos de conocer: el razonamiento y la experiencia. La teoría concluye y nos hace admitir la conclusión; pero no proporciona esa seguridad exenta de duda, en la cual el espíritu descansa en la intuición de la verdad, hasta que la conclusión no ha sido hallada por vía de experiencia. Muchos tienen teorías sobre determinados objetos, pero como no las han experimentado, esas teorías siguen sin ser utilizadas por ellos y no les incitan ni a buscar tal bien ni a evitar tal mal. Si un hombre que nunca ha visto el fuego demostrase, mediante argumentos concluyentes, que el fuego quema, que estropea las cosas y las destruye, el espíritu de su oyente no quedaría satisfecho y no huiría del fuego antes de haber aproximado a él la mano o un objeto combustible para probar, mediante la experiencia, aquello que enseñaba la teoría. Pero una vez hecha la experiencia de la combustión, el espíritu queda convencido y descansa en la evidencia de la verdad; así, pues, no basta el razonamiento, pero sí basta la experiencia. Esto es lo que claramente se ve en las matemáticas, cuyas demostraciones son, sin embargo, las más ciertas de todas.» Si alguien posee una demostración concluyente en estas materias, pero sin haberla verificado experimentalmente, su espíritu no se adherirá a esa demostración ni se interesará por ella, sino que la despreciará mientras una comprobación experimental no le haga ver su verdad. Sólo entonces aceptará esta conclusión con toda tranquilidad.

La experiencia, tal como la concibe R. Bacon, es doble; una interna y espiritual, cuyos más altos grados nos conducen a las cimas de la vida interior y de la mística, y otra externa, que adquirimos por medio de los sentidos. Esta última constituye el origen de todos nuestros conocimien-

tos científicos verdaderamente ciertos y, en particular, de la más perfecta de todas las ciencias: la ciencia experimental.

La ciencia experimental *(scientia experimentalis)*, cuyo nombre aparece por vez primera en la historia del pensamiento humano gracias a la pluma de Rogerio Bacon, aventaja a todas las demás clases de conocimiento por una triple prerrogativa. La primera es que —como ya hemos dicho— engendra una certeza completa. Las demás ciencias parten de experiencias consideradas como principios y de ellas deducen, por vía de razonamiento, sus conclusiones; pero si quieren tener, además, la demostración completa y particular de sus condiciones mismas, están obligadas a pedírsela a la ciencia experimental. Rogerio Bacon establece por extenso estas nociones en toda una serie de capítulos dedicados a la teoría del arco iris. La segunda prerrogativa de esta ciencia es que puede establecerse en el punto en que terminan cada una de las otras ciencias y demostrar verdades que éstas serían incapaces de alcanzar por sus propios medios. Un ejemplo de estos descubrimientos, que se encuentran en el límite de las ciencias sin ser principios ni conclusiones de ellas, nos lo ofrece la propagación de la vida humana, que vendrá a ser el coronamiento de la medicina, pero que la medicina sola no podría realizar convenientemente. La tercera prerrogativa de la ciencia experimental no dice relación a las otras ciencias, sino que consiste en el poder que le permite escudriñar los secretos de la naturaleza, descubrir el pasado y el futuro y producir tantos efectos maravillosos que asegurará el poderío a quienes la posean. La Iglesia debería tomar esto en consideración para ahorrar la sangre cristiana en su lucha contra los infieles y, sobre todo, en previsión de los peligros que nos amenazarán en tiempos del Anticristo, peligros que serían fáciles de obviar, con la gracia de Dios, si los príncipes del mundo y de la Iglesia favoreciesen el estudio de la ciencia experimental y buscasen los secretos de la naturaleza y del arte.

El *Opus majus* de R. Bacon no se presentará, pues, como una exposición de la ciencia total, porque esta ciencia no ha sido todavía lograda; hay que lograrla. Bacon pretende únicamente invitar a la búsqueda y, sobre todo, a la práctica de experiencias. Es el tema que repite incansablemente: aquí el razonamiento no prueba nada; todo depende de la experiencia. *Nullus sermo in his potest certificare, totum enim dependet ab experientia.* Aparte de este método, del que está seguro, Bacon no nos dará más que muestras de su fecundidad. De aquí, el carácter enciclopédico de su obra principal, en la que vamos encontrando sucesivamente: el análisis de las condiciones que se requieren para un estudio serio de las lenguas filosóficas una exposición del método matemático y ejemplos de su aplicación a las ciencias sagradas y profanas, un tratado de geografía, un tratado sobre la astrología y sus aplicaciones, un tratado de la visión una descripción del método experimental y una moral. Todas estas investigaciones dan testimonio de un saber muy vasto, una afición vivísima a los hechos concretos y el sentido de las condiciones necesarias para el progreso de las ciencias. Hasta sus numerosos errores suponen

a menudo un pensamiento ya muy avanzado con respecto al de su tiempo. Las consideraciones en que se complace acerca de la alquimia y la astrología demuestran que, con anterioridad a los filósofos del Renacimiento, creía en la posibilidad de hacer salir de ellas otras tantas ciencias positivas. Pero más aún que el contenido de su doctrina es el espíritu que la anima lo que le da interés y le asegura un lugar duradero en la historia de las ideas. Si se piensa en las condiciones miserables en que vivió Rogerio Bacon, en las innumerables dificultades —de las que se queja sin cesar— que le impidieron no sólo realizar experiencias, sino incluso escribir, quedaremos asombrados ante este genio desgraciado que, a pesar de encontrarse solo en el siglo XIII, y quizá hasta los tiempos de Augusto Comte, soñó con una síntesis total del saber, científico, filosófico y religioso, para hacer de ella el vínculo de una sociedad universal, tan extensa como el género humano.

Todos estos maestros franciscanos hablan de Aristóteles y lo comentan según lo necesitan; pero, por lo general, lo entienden a la manera de Avicena, lo cual les daba mayor facilidad para no desertar de San Agustín. El primer maestro dominico de Oxford, cuyo *Comentario a las Sentencias* se ha conservado, Ricardo Fishacre († 1248), no se distingue de los franciscanos a este respecto. Compuesta poco antes de 1245, esta obra demuestra con evidencia que su autor no sentía ningún deseo de emprender nuevos caminos. Fishacre admite la composición hilemórfica de los ángeles y de las almas. Uno de los argumentos que emplea nos da idea de las sorprendentes mezcolanzas producidas entonces en algunos espíritus por la absorción de un aristotelismo mal entendido: hay individuos en la especie «ángel» y en la especie «hombre»; ahora bien, Aristóteles enseña que, sin materia, no habría individuos; luego hay materia en los ángeles y en las almas. He aquí otro: Aristóteles afirma que un objeto sólo existe sin materia en la mente del artífice; consiguientemente, un alma sin materia existiría únicamente en el pensamiento de Dios. El contexto metafísico de la doctrina aristotélica de la individuación por la materia se le escapa completamente. Para explicar la causalidad física, Fishacre admite que la forma del efecto debe preexistir de algún modo en la materia *(aliquid formae latitans in materia)*; este esbozo del efecto es lo que San Agustín llamaba una razón seminal, y la causa no tiene más que actualizarla para producir su efecto. Para Fishacre —igual que para San Buenaventura—, una causa que produjese un efecto que no preexistiese de ningún modo en la materia no sería solamente eficiente, sino creadora: produciría *ex nihilo.* El hecho puede producirse, pero es un milagro. Estas *rationes seminales* han sido creadas por Dios en la materia, y cada una de ellas corresponde a una *ratio causalis* en el pensamiento divino. Nos descorazona un poco advertir que Fishacre atribuye esta doctrina a Aristóteles: *patet quod Augustinus est hujus ejusdem opinionis cum Aristotele.* Su noética se inspira en la de San Agustín, y quizá en la de Guillermo de Alvernia. Todo conocimiento resulta, no de una acción del obje-

to sobre el alma, sino de la aptitud que el alma tiene de hacerse semejante al objeto *per imitationem.* Es que, como dicen Agustín y los platónicos, todas las verdades se encuentran inscritas en el alma, donde están como adormecidas, de tal modo que sólo hace falta despertarlas. Por otra parte, Fishacre estima que tampoco en este punto Aristóteles dice nada distinto, pero su exégesis aristotélica es una aventura desesperada. Una vez admitidos tales principios, nada más fácil para él que desarrollar en forma de pruebas el conocimiento latente que tenemos de Dios. No sólo le satisface por completo el argumento de San Anselmo por el *id quo majus cogitari non potest,* sino que propone uno de su cosecha, que parecerá más directo todavía: «Si una cosa fuese absolutamente simple, no se distinguiría de su existencia, sino que sería su existencia; porque si no lo fuese, tendría la existencia y algo más, con lo cual no sería absolutamente simple. Por consiguiente, si una cosa fuese absolutamente simple, existiría; ahora bien, lo absolutamente simple es absolutamente simple; luego existe *(sed simplicissimum est simplicissimum: ergo est).*»

Quizá no sea indispensable publicar el Comentario de Fishacre a las Sentencias. Por lo demás, parece que los dominicos de Oxford tuvieron algunas dudas con respecto a él, porque le dieron por sucesor, en 1248, a un Maestro en Artes titulado por la Universidad de París. Era Roberto Kilwardby, que ocupó la cátedra dominicana de teología desde 1248 hasta 1261; fue elegido arzobispo de Cantorbery en 1272 y creado cardenal en 1278; murió en Viterbo el año 1279. Su caso es mucho más interesante que el de Fishacre: primeramente, porque es un espíritu de mejor clase; pero también porque pertenece sensiblemente a la misma generación que Santo Tomás de Aquino, es decir, a una época en la que todavía era posible rechazar la doctrina de Aristóteles, pero ya no se la podía creer prácticamente idéntica a la de San Agustín. Debemos a Kilwardby toda una serie de comentarios a Porfirio, al *Organon* de Aristóteles y las siguientes obras: *Física, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteoros, De anima* y *Metafísica.* Estas obras, así como su *Comentario a las Sentencias,* se encuentran todavía inéditas e insuficientemente estudiadas. Nos gustaría saber si la vuelta de Kilwardby a Oxford estuvo acompañada por un retorno al agustinismo, o si siguió hasta el fin de su vida los principios adquiridos durante su estancia en París. Es más verosímil la segunda hipótesis, porque Roberto entró en Inglaterra poco antes de 1230, fecha en la que la autoridad de Guillermo de Alvernia era grande en la Universidad. En todo caso, es cierto que, por muy informado que estuviese de la doctrina de Aristóteles, y a pesar de algunas concesiones que le hizo, Kilwardby quiso mantener en Oxford, mediante la enseñanza y, en caso necesario, con su autoridad episcopal, la tradición de San Agustín.

El solo título de su *De ortu scientiarum* recuerda la obra análoga de Gundissalinus. Es una clasificación de las ciencias inspirada en la de Aristóteles y desarrollada como introducción general a la filosofía, donde ya se dejan adivinar sus posiciones personales en determinados puntos;

pero estas posiciones se afirman en su *Comentario a las Sentencias*. Además, recientemente se han publicado y estudiado varios escritos orginales de Kilwardby: *De spiritu imaginativo, De tempore, De unitate formarum, De natura relationis, De conscientia, De theologia*, en las que Kilwardby habla en nombre propio, así como su muy instructiva carta a Petrus de Confleto (Pedro de Conflans), que por sí sola permitiría situar su pensamiento por relación a las principales corrientes doctrinales de su tiempo.

El 7 de marzo de 1277, Esteban Tempier había condenado una larga lista de proposiciones esperando detener el movimiento averroísta y la difusión de teologías que, como la de Tomás de Aquino, estaban inspiradas en el método de Aristóteles. Algunos días después (18 de marzo de 1277), y en su calidad de arzobispo de Cantorbery, Kilwardby condenaba a su vez una lista, mucho más corta, de dieciséis proposiciones, elegidas manifiestamente con la misma intención y con el mismo espíritu. Aunque ordinariamente usemos a este propósito el término «condenación», la palabra no es del todo exacta. El arzobispo dominico de Corinto, Pedro de Conflans, le escribió para reprocharle su acto; pero Kilwardby le hizo observar «que la condenación a que se procedió no había sido del mismo género que las que recaían sobre herejías expresas, sino una prohibición de afirmar tales cosas en las escuelas definiendo [cuestiones disputadas], o en las lecciones, o en cualquier otra forma dogmática». Sin embargo, hay que reconocer que, en su pensamiento, la fe cristiana estaba en juego, al menos indirectamente. En efecto, él mismo dice, refiriéndose a los errores que prohibía enseñar, que «algunos son evidentemente falsos, otros se apartan de la verdad filosófica, otros bordean errores intolerables y otros son manifiestamente funestos en cuanto opuestos a la fe católica». A lo que Kilwardby une esta observación, instructiva desde el punto de vista histórico: «No he intervenido yo solo en esta prohibición: antes al contrario, como vos escribís, ella ha captado el asentimiento de todos los maestros de Oxford, y hasta ha sido el consejo *(suasio)* de muchos teólogos y filósofos más competentes que yo lo que me ha obligado a obrar así.»

Tal vez Kilwardby exagere un poco. Si se piensa en las reacciones en favor del tomismo por parte de algunos dominicos de Oxford, como Ricardo Clapwell, que hicieron poco caso de esta prohibición, no se puede menos de creer que, a partir de 1277, la teología tomista encontraba en Oxford algunas simpatías. Pero eso debía ocurrir como se dice, «entre los jóvenes», que representaban el presente vuelto hacia el futuro. Los maestros con plena autoridad, que representaban el presente como continuación del pasado, desconfiaban de estas novedades. Rogerio Bacon dice que él mismo oyó dos veces a Guillermo de Alvernia, entonces obispo de París, *congregata Universitate coram eo*, disputar contra los maestros de la Universidad y demostrarles que el entendimiento agente no es una parte del alma, sino Dios. La doctrina del obispo de París quedaba, pues, entre 1228 y 1249, retrasada con respecto a la de su Universidad. En 1277, el arzobispo de Oxford quedaba un poco retrasado respecto de la enseñan-

za de Oxford, y el obispo de París denunciaba públicamente como peligrosas determinadas tesis del futuro Doctor de la Iglesia universal, Santo Tomás de Aquino. Es humano que los guardianes de la ortodoxia la confundan a veces con su manera personal de concebirla.

Las dieciséis proposiciones prohibidas por Kilwardby nos informan, en efecto, acerca de sus propias posiciones. La tercera prohibe enseñar en Oxford *quod nulla potentia activa est in materia;* esto equivalía a imponer la enseñanza de una doctrina de la causalidad análoga a las razones seminales de Agustín. Esto es, por otra parte, lo que Kilwardby dice en su Carta a Pedro de Conflans y lo que ya había sostenido en su *Comentario a las Sentencias,* en el cual identificaba la potencia activa de la causa segunda, que mueve porque es movida, con lo que suele llamarse *ratio seminalis, quia latet in materia.* Así como esta prohibición de enseñar la doctrina aristotélica de la materia afectaba a toda la ontología y a toda la física, también la psicología y la antropología enteras se veían afectadas por la duodécima proposición: *quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex.* Si ya no se podía enseñar esto, se estaba prácticamente obligado a enseñar la pluralidad de formas en el alma y, consiguientemente, en el hombre. Por lo demás, esto es lo que sostiene, de manera expresa, la Carta de Kilwardby al obispo de Corinto: *Scio tamen quod unus homo unam habet formam quae non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturalem.* El Comentario de Kilwardby a las Sentencias ya había generalizado esta tesis: *Plures formae sunt in una materia in constitutione unius individui, sicut in hoc igne est forma substantiae, forma corporis et forma igneitatis.* Razones seminales y pluralidad de formas bastan, de ordinario, para situar una doctrina, pero algunos sondeos recientes (D. E. Sharp) en su Comentario a Pedro Lombardo confirman el diagnóstico: composición hilemórfica de los ángeles, iluminación divina requerida como complemento de nuestra luz intelectual, incluso para el conocimiento de lo sensible, simple distinción de razón entre el alma y sus facultades, son otras tantas notas que pertenecen al complejo agustiniano. Kilwardby da pruebas, desde luego, de iniciativa personal en su justificación de las tesis que defiende, y más aún en los puntos en que la tradición patrística no es suficiente para aclararlos. Su solución del problema de la individuación merecería ser estudiada con mayor profundidad, por el interés filosófico e histórico que lleva consigo. Roberto establece la forma como causa activa y la materia como causa pasiva de la individuación, pero considera que ésta es un hecho complejo que incluye la individualidad misma. Por tanto, debe decirse: primero, materia y forma; después, determinación *(signatio)* de la materia por la forma; por último, el individuo mismo que de ello se sigue, y que es el ser en acto. La forma —precisa Kilwardby— se individúa a sí misma al individuar a su materia, y la existencia actual parece ser la propiedad del individuo así constituido.

Ya hemos señalado, a propósito de Ricardo de Middleton, que la oposición a la doctrina aristotélica del movimiento se encuentra mucho antes

del nominalismo parisiense del siglo XIV. La cuestión no carece de importancia. Hemos visto que P. Duhem data los comienzos de la ciencia moderna en la condenación de 1277 (*Études sur Léonard de Vinci*, t. II, páginas 411-412); en otro texto, el mismo historiador propone una fecha distinta y más tardía: «Si se quisiera separar, mediante una línea precisa, el reino de la ciencia antigua del de la ciencia moderna, sería preciso trazar esa línea, según creemos, en el instante en que Juan Buridano concibió esta teoría [del *impetus*], en el instante en que se dejó de mirar a los astros como movidos por seres divinos y se admitió que los movimientos celestes y los movimientos sublunares dependían de una misma mecánica» (*Op. cit.*, t. III, p. XI). El último punto implica la existencia de una mecánica y, para la historia de las ciencias, éste es el punto principal; pero no deja de tener interés señalar que, al menos en teología, la doctrina aristotélica de las Inteligencias motrices constituía una innovación. Según Aristóteles, todo movimiento supone un motor distinto del móvil; por eso atribuye motores separados a las esferas celestes, y Santo Tomás de Aquino le sigue con docilidad en este punto; pero esta novedad extrañaba mucho a los teólogos de la antigua escuela, y hemos visto cómo Guillermo de Alvernia, que había encontrado una doctrina equivalente en Avicena, la denuncia como falsa y la acribilla con sus sarcasmos como ridícula. En 1271, el Ministro general de los frailes predicadores, Juan de Verceil, dirigió a Tomás de Aquino y a Roberto Kilwardby una lista de 43 preguntas, a las que ambos respondieron, aunque con un espíritu bastante diferente. A la cuarta pregunta de Juan de Verceil: «¿Está demostrado infaliblemente que los ángeles son los motores de los cuerpos celestes?», Santo Tomás respondió que, por una parte, los Doctores cristianos enseñaban que Dios gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores y que, por otra parte, los filósofos platónicos y peripatéticos consideraban demostrativas las pruebas que daban de que los cuerpos celestes son, o animados y movidos por sus almas (Avicena), o —lo que es mejor— movidos por ángeles (Averroes). Esto no era exactamente dar la tesis por infaliblemente probada, sino decir que los filósofos la consideraban como demostrada, que concordaba con un principio general sentado por los Padres; y añadir que ninguno de ellos, por lo que se recordaba, la había negado, equivalía a recomendarla. Kilwardby, que se muestra indulgente para con la tesis aviceniana de las almas de las esferas, rechaza, por el contrario, la idea de que los cuerpos celestes sean movidos por espíritus angélicos, que no serían ni su acto ni su forma. Esta opinión —declara— *nec est philosophica, nec memini eam esse ab aliquo sanctorum approbatam tanquam veram et certam.* Así, mientras Tomás de Aquino se contenta con que la tesis sea considerada como demostrada por los filósofos, sin ser negada por los Padres —más bien sería aplicación de un principio patrístico—, Kilwardby la declara desprovista de valor filosófico y comprueba que ningún Padre la ha aceptado como ciertamente verdadera. Su respuesta se ajustaba más estrechamente a la pregunta de Juan de Verceil, pero Roberto prefiere a las dos opiniones precedentes una tercera que,

por lo demás, no presenta como personal. *Tertii ponunt...*, un tercer grupo admite «que, así como los cuerpos pesados y ligeros son movidos por sus propios pesos e inclinaciones *(propriis ponderibus et inclinationibus)*, de igual modo los cuerpos celestes se mueven circularmente en el lugar, en virtud de sus inclinaciones naturales, que son como su peso, para conservar a los seres corruptibles y preservarlos de deshacerse rápidamente y de perecer». Como justamente ha observado el historiador que ha señalado la importancia de este texto, «la *inclinatio*, el *instinctus proprii ponderis* parecen pertenecer al orden de la cualidad y, consiguientemente, mantenerse en el ámbito de la física cualitativa de Aristóteles, mientras que el *impetus* de Buridano está claramente orientado hacia una interpretación cuantitativa y se abre a la medición matemática» (M.-D. Chenu). En otros términos: todavía no nos encontramos en el umbral de la ciencia moderna, porque Kilwardby no se preocupa de mecánica, sino que plantea ciertamente el principio filosófico requerido para que, según expresión de P. Duhem, «los movimientos celestes y los movimientos sublunares dependan de una misma mecánica»: *Et sicut gravium pondera et levium movent ipsa regulariter nec exorbitare permittunt, ita est de ponderibus singulorum corporum caelestium et ipsis corporibus.* A veces, los conservadores se adelantan a los progresistas esperando sobre el terreno el progreso siguiente.

El sucesor de Kilwardby en la sede arzobispal de Cantorbery fue Juan Peckham († 1292). Era franciscano, pero usó de su autoridad para renovar, el 29 de octubre de 1284, la condenación doctrinal hecha por su antecesor; el 30 de abril de 1286 censuró ciertas proposiciones del dominico inglés Ricardo Clapwell. Su actitud personal se encuentra claramente definida en la carta del 1 de junio de 1285 al obispo de Lincoln, punto de referencia para situar las grandes posiciones doctrinales que entonces se enfrentaban en Occidente: «No reprobamos en modo alguno los estudios filosóficos, en cuanto sirven a los misterios teológicos; pero reprobamos las novedades profanas de lenguaje introducidas desde hace veinte años en las profundidades de la teología contra la verdad filosófica y en detrimento de los Padres, cuyas posiciones resultan desdeñadas y abiertamente despreciadas. ¿Qué doctrina es más sólida y más sana: la de los hijos de San Francisco, esto es, la de fray Alejandro [de Hales], de santa memoria; la de fray Buenaventura y otros semejantes, que se apoyan en los Padres y en los filósofos en sus tratados a cubierto de todo reproche, o bien esta doctrina completamente reciente y casi completamente contraria, que llena el mundo entero de discusiones verbales, debilitando y destruyendo con todas sus fuerzas todo lo que enseña Agustín sobre las reglas eternas y la luz inmutable, las facultades del alma, las razones seminales incluidas en la materia e innumerables cuestiones del mismo género? Que lo juzguen los antiguos, puesto que en ellos está la sabiduría; que lo juzgue Dios del cielo, y que lo remedie.»

Así, pues, este testimonio tan precioso hace remontar a los alrededores de 1265 el origen del mal que denuncia. Efectivamente, los comentarios de Alberto Magno a Aristóteles datan de los años 1250-1270, y los de Santo Tomás de Aquino, de los años 1269-1272; si se añade que las fechas propuestas para la *Suma contra los Gentiles* varían entre los años 1258 y 1264, se advierte que, en 1265, hace realmente menos de veinte años *(citra viginti annos)* que la teología completamente reciente *(illa novella)* que deplora Peckham se ha constituido de manera definitiva. Se notará, además, que Peckham no reprueba la filosofía, sino un determinado uso indiscreto de una filosofía falsa; que, a pesar del caso contrario de Kilwardby, que él había presenciado, la oposición entre las dos doctrinas se traduce concretamente para él en la oposición de dos Órdenes: el agustinismo de los franciscanos y el aristotelismo de los dominicos; finalmente, que, cuando quiere citar algunos de los puntos en que se oponen los dos grupos, los tres primeros que se ofrecen a su mente son, en el orden en que los cita él mismo: la doctrina de la iluminación divina, la unidad real de las potencias del alma con la esencia del alma y las razones seminales.

No es, pues, ceder a una ilusión de perspectiva debida a la influencia de la filosofía moderna el atribuir una importancia considerable al problema del conocimiento en las luchas doctrinales del siglo XIII, que agonizaba. Aun sin la declaración de Peckham, tendríamos bastantes informes gracias a la larga lista de las cuestiones disputadas que entonces se dedicaron a esta cuestión. Lo cierto es que el problema no debe su importancia a sus implicaciones críticas, sino a sus implicaciones religiosas. Se trata, ante todo, de saber si el hombre puede o no prescindir de Dios para el conocimiento de la verdad. De la respuesta que se dé a esa pregunta depende el valor de las pruebas agustinianas de la existencia de Dios por la verdad, junto con la doctrina del Maestro interior y la espiritualidad que en ella se inspira. Por ello vemos al mismo Peckham escudriñar atentamente este problema en sus Cuestiones *De anima.* Preocupado por no perder nada de la enseñanza verdadera de los filósofos, pero sobre todo por no sacrificar nada esencial de la enseñanza de San Agustín, concede a cada hombre un intelecto agente creado, pero le añade, además, un intelecto agente superior, que es Dios. Su posición no es, pues, la de Avicena, para quien el intelecto agente único de la especie humana no es Dios, sino una inteligencia separada; no es tampoco la posición de Tomás de Aquino, para quien Dios no es nuestro intelecto agente; pero si tuviera que escoger entre Avicena y Tomás de Aquino, Peckham preferiría a Avicena: *melius posuit Avicenna, qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam, quam illi ponunt, qui ponunt eum tantum partem animae.* En realidad, el único que ha dicho en esto la verdad, si no total, al menos esencial, es San Agustín, a quien nada parece haber podido desalojar de Oxford hasta los últimos años del siglo XIII. Fiel a los Padres, recordemos que Peckham también lo es a las ciencias. Hemos señalado ya su *Perspectiva communis* (Óptica), su *Tractatus spherae,* la *Theorica planetarum* y los *Mathematicae rudimenta.* En esas obras continúa también la tradición oxoniense de

Rogerio Bacon y de Roberto Grosseteste. Tal vez sería inexacto hablar de una escuela de Oxford en la Edad Media; pero hubo ciertamente un espíritu de Oxford en el siglo XIII. Sería grato poder seguir a través de sus edades la historia de su cultura patrística; sería grato, particularmente, saber si fue casualidad el que el Oriel College nos haya dado a José Butler en el siglo XVIII, y en el XIX, a Enrique Newman.

A excepción de Roberto Grosseteste, que abre la lista de los grandes oxonienses en el siglo XIII, todos los pensadores ingleses de ese siglo, de los que hemos hablado, pertenecen a una de las dos grandes Órdenes mendicantes. El estudio de los maestros seglares ingleses está aún mucho menos adelantado que el de sus colegas parisienses. Poco se sabe de Roberto de Winchelsea († 1313), autor de Cuestiones teológicas; de Enrique de Wile († 1329), que dejó Cuestiones *De anima*, y de Gilberto de Segrave († 1316), del que Leland decía que sus obras se encontraban por todas partes, en las bibliotecas de Oxford y en otros sitios, pero del que hasta ahora no se ha identificado ninguna obra (D. Sharp). El único de estos maestros seglares ingleses que ha salido de la oscuridad recientemente es Simón de Faversham († 1306), del que se han publicado unas cuestiones sobre las *Categorías* (C. Ottaviano) y sobre el Libro III *De anima* (D. Sharp). Son las notas, claras y breves, de un profesor bien informado de los comentarios griegos y árabes a las obras de que habla y al que sus opiniones moderadas no comprometen en ninguna aventura. Evita cuidadosamente el averroísmo, no acusa ninguna inclinación hacia el agustinismo y se detiene, por lo general, en sus Cuestiones *De anima*, en soluciones análogas a las de San Agustín.

BIBLIOGRAFÍA

GRUPO DE OXFORD: D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford*, Oxford University Press, 1930 (contiene noticias muy precisas sobre ROBERTO GROSSETESTE, TOMÁS DE YORK, ROGERIO BACON, JUAN PECKHAM, RICARDO DE MIDDLETON y DUNS ESCOTO).

ROBERTO GROSSETESTE: L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster i. Westf., 1912; *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, Münster i. Westf., 1917.—F. M. POWICKE, *Robert Grosseteste and the Nichomachean Ethics*, en *Proceedings of the British Academy*, vol. XVI, s. f.—S. HARRISON THOMSON, *The «Notule» of Grosseteste on the «Nichomachean Ethics»*, *ibid.*, vol. XIX, s. f.

TOMAS DE YORK: M. GRABMANN, *Die Metaphysik des Thomas von York*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster i. Westf., 1913, pp. 181-193.—E. LONGPRÉ, *Thomas d'York, O. F. M., La première Somme métaphysique du XIIIe siècle*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XIX (1926), pp. 875-920.—E. TRESSERA, *De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco O. F. M.*, en *Analecta sacra Tarraconensia*, t. V (1929), pp. 31-70.

ROGERIO BACON: *Opus majus*, ed. J. H. BRIDGES, 3 vols., Oxford, 1897-1900.—*Opera quaedam hactenus inedita*, ed. J. S. BREWER, Londres, 1859 *(Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores)*; contiene: *Opus tertium, Opus minus, Compendium philosophiae, De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*.—P. DUHEM, *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment*, Quaracchi, 1909.—A. G. LITTLE, *Part of the Opus tertium of Roger Bacon, including a fragment now printed for the first time*, Aberdeen, 1912.—H. RASHDALL, *Rogeri Bacon Compendium studii theologiae*, Aberdeen, 1911.—*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, ed. Robert Steele,

Oxford, 1905 y ss. (una serie de volúmenes que contienen principalmente los comentarios a Aristóteles).—E. CHARLES, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine,* Burdeos, 1861.—C. BAEUMKER, *Roger Bacons Naturphilosophie,* Münster i. Westf., 1916.—R. CARTON, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon,* París, J. Vrin, 1924; *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII*e *siècle,* París, J. Vrin, 1924; *La synthèse doctrinale de Roger Bacon,* París, J. Vrin, 1924.

RICARDO FISHACRE: F. PELSTER, *Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248),* en *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. LIV, 1930, pp. 515-553.—D. E. SHARP, *The Philosophy of Richard Fishacre (D. 1248),* en *The New Scholasticism,* t. VII (1933), pp. 281-291.

ROBERTO KILWARDBY: F. EHRLE, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts,* en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. V (1889), pp. 614-632 (Carta a Pedro de Conflans); debe completarse con A. BIRKENMAJER, *Vermischte Untersuchungen,* Münster i. Westf., 1922, pp. 36-39.—M. D. CHENU, *Le De spiritu imaginativo de Robert Kilwardby, O. P. († 1279),* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XV (1926), pp. 507-517; *Le De conscientia de Robert Kilwardby,* en la misma revista, t. XVI (1927), pp. 318-326; *Les réponses de Saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil, 1271,* en *Mélanges Mandonnet,* París, J. Vrin, 1930, t. I, pp. 191-222; *Le traité De tempore de R. Kilwardby,* en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters,* Münster i. Westf., 1935, pp. 855-861; *Aux origines de la «Science moderne»,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XXIX (1940), pp. 206-217.—D. E. SHARP, *The De ortu scientiarum of Robert Kilwardby (d. 1279),* en *New Scholasticism,* t. VIII (1934), pp. 1-30; *The 1277 Condemnation of Kilwardby,* en la misma revista, t. VIII, pp. 306-318; *Further Philosophical Doctrines of Kilwardby,* rev. cit., t. IX (1935), pp. 39-65. (citas del *Comentario a las Sentencias*).—F. STEGMÜLLER, *Der Traktat des Robert Kilwardby O. P. De imagine et vestigio Trinitatis,* en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. X (1935-1936), pp. 324-407.

JUAN PECKHAM: C. T. MARTIN, *Registrum Epistolarum Fr. J. Peckham,* 3 vols., Londres, 1882-1885.—H. SPETTMANN, *Johannis Pechami Quaestiones tractantes de Anima,* Münster i. Westf., 1918; *Die Psychologie des Johannes Pecham,* Münster i. Westf., 1919.—É. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. I (1926), pp. 99-104.—D. E. SHARP, *Franciscan philosophy...,* pp. 175-207.—A. CALLEBAUT, *Jean Peckham, O. F. M., et l'augustinisme,* en *Archivum franciscanum historicum,* 1925, pp. 441-472.—A. TEETAERT, *Pecham,* art. en *Dict. de théol. cath.,* t. XII, col. 100-140.

SIMON DE FAVERSHAM: F. M. POWICKE, *Master Simon of Faversham,* en *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot,* París, 1925, pp. 649-658.—C. OTTAVIANO, *Le «Questiones super libro Praedicamentorum» di Simone di Faversham, dal. ms. Ambrosiano C. 161. Inf.,* en *Memorie della Reale Accademia nazionale dei Lincei* (Classe di scienze morali, storiche e filologiche, ser. 6, vol. 3, fasc. 4); *Le opere di Simoni di Faversham e la sua posizione nel problema degli universali,* en *Archivio di filosofia* (1931), pp. 15-29.—M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham († 1306), handschriftliche Mitteilungen,* en *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (philos. historische Abt.), 1933, n. 3.—D. SHARP, *Simonis de Faversham (c. 1240-1306). Quaestiones super tertium de Anima,* en *Archives d'histoire doctrinale e littéraire du moyen âge,* t. IX (1934), pp. 307-368.

2. *Una «Summa Philosophiae» del siglo XIII*

Entre las grandes obras medievales que esperan se descubra su autor ninguna es, sin duda, más notable que la publicada por L. Baur con el

título de *Summa philosophiae Roberto Grosseteste ascripta*. Como ha demostrado su mismo editor, esta atribución es insostenible. El modo que el desconocido autor tiene de referirse a determinadas obras de Alberto Magno —el *De mineralibus*, por ejemplo— obliga a retrasar su composición hasta 1260-1270, aproximadamente. Por el contrario, generalmente se está de acuerdo en considerar esta obra como originaria del medio filosófico de Oxford. Aunque sea posible levantar objeciones en este punto y aunque se trate —como veremos— únicamente de una verosimilitud siempre a merced de un hecho nuevo, debemos reconocer que en el actual estado de la cuestión esta hipótesis resulta verosímil. Conocida por dos manuscritos incompletos de Oxford y por un manuscrito completo de Cambridge, la *Summa philosophiae* puede tener origen inglés; su contenido, que —igual que en el caso del *Sapientiale* de Tomás de York— es el de una obra de filosofía, no de teología, resume con orden, claridad, y a veces de manera muy vívida, una visión del universo comúnmente admitida en el siglo XIII, pero en ninguna parte tan generalmente como en Oxford, sobre todo con anterioridad a la reforma filosófica de Santo Tomás de Aquino.

La *Summa philosophiae* está dividida en tratados, como la *Metafísica* de Avicena. El primero es una curiosa historia de la filosofía, cuyos datos se han tomado principalmente de Aristóteles, Agustín e Isidoro de Sevilla. Comenzando por Abraham, que fue el inventor del monoteísmo y enseñó a los egipcios la aritmética y la astronomía, esta historia llega al siglo XIII pasando por los griegos, los latinos (en donde se encuentra a Plotino...), los árabes y los españoles musulmanes o cristianos (Algazel es cristiano), para terminar en los contemporáneos. Todos los filósofos antiguos hasta la época de Teodosio han cometido enormes errores acerca de Dios, el alma humana y la vida futura. En cuanto a la filosofía de la naturaleza, muy pocos de ellos —excepto los peripatéticos y Boecio— tuvieron opiniones correctas. Por otra parte, resulta interesante observar que los latinos cristianos posteriores a Boecio y anteriores al final del siglo XII no figuran en esta historia. Sin embargo, el autor citará varios en el curso de su obra; pero a sus ojos no eran filósofos, sino teólogos. En la perspectiva histórica que adopta, el Occidente latino ha llegado hace muy poco a la filosofía, y lo que de él dice queda reducido a esto: «Todavía hay muchos otros hombres notables en filosofía; a pesar de que hemos examinado su filosofía, ignoramos sus nombres o los callamos, no sin motivo *(quorum... nomina tamen vel ignoramus vel non sine causa reticemus)*. Estimamos, por lo demás, que Juan el Peripatético [¿Juan de Salisbury?] y Alfredo [el Inglés] o, entre los más modernos, el fraile menor Alejandro [de Hales] y el fraile predicador Alberto de Colonia deben ser contados entre los más notables, sin que sea necesario por ello considerarlos como autoridades.» Decir que ni siquiera los mejores de entre los modernos eran *auctoritates* era negarse a colocar a ninguno de los occidentales en el mismo plano de un Averroes, un Avicena o un Boecio, y menos aún en el plano de un Platón o un Aristóteles. A estos dos últimos los ve, por lo demás,

bajo un aspecto más preciso de lo que podría esperarse. Cree que Platón aventaja a Aristóteles «por la claridad de espíritu, la sutileza de entendimiento, la belleza de lenguaje, el arte de ordenar los hechos y de regular las costumbres»; pero Aristóteles fue incomparablemente superior a Platón como hombre de estudio, y más seguro en filosofía: *incomparabiliter studiosior et in philosophia certior.* Sus respectivos métodos son también diferentes: Platón no critica a sus predecesores; expone la verdad directamente: *auctoritate magis philosophica quam argumentatione;* Aristóteles argumenta, demuestra y refuta mediante argumentos silogísticos, poniendo así orden en los conocimientos confusos que hasta entonces se poseían en lógica, en ciencias, en moral y en metafísica. De esos conocimientos ha hecho —y nada se admiraba más en la Edad Media— un cuerpo de doctrina, un saber organizado; en resumen, un arte: *regulas... confuse prius traditas in artem artificiosamque doctrinam et, ut aestimatur, completam, primus redegit, nonnullaque proprio studio adjecit.* Nos preguntamos por qué casi todos los antiguos griegos o latinos prefirieron la filosofía de Platón hasta la época de los árabes. Es inverosímil que la oscuridad de su estilo haya hecho que sus obras resultaran impenetrables para tantos espíritus ávidos de saber y, además, penetrantes. Lo que es absolutamente cierto es que Platón fue muy instruido en lo concerniente a los problemas humanos, muy elocuente y, sobre todo, completamente desprovisto de arrogancia. Por el contrario, el encarnizamiento que Aristóteles ponía al atacar y contradecir le hace aparecer lleno de arrogancia, y si a esto se añade la negligencia de su estilo y lo rebuscado de su argumentación, no resultará extraño que no fuera popular. No valoremos excesivamente la grandeza del genio cuando, según parece, él regateó, por envidia, la sabiduría de sus antecesores o se la apropió como si fuera su autor. Se dan frecuentemente en el autor de la *Suma* estos rasgos de moralismo franciscano.

La clasificación de autores que propone es sumamente interesante. Además de los filósofos de que acaba de hablar, distingue a los autores en dos clases: los teósofos y los teólogos. Los teósofos son los autores inspirados: *Theosophi proprie dicuntur sacrae scripturae id est divinitus promulgatae auctores;* por ejemplo, Moisés y los profetas; su autoridad es incomparablemente mayor y su verdad más cierta que la de los hombres. Esta teosofía (= sabiduría de Dios) se reveló plenamente con Jesucristo, cuyo nacimiento fue anunciado por los profetas y por la Sibila; sus milagros, su poder de leer en los corazones y su enseñanza celestial, es decir, su vida *(doctrina caelestis id est bonorum morum exhibitio),* prueban su divinidad: «Los sarracenos son inexcusables por igualar con el mismo Jesucristo a un Mahoma lleno de crímenes, cosa que, por lo demás, harán algunos con otro falso profeta al fin de los tiempos.»

Se llama teólogos, en sentido propio, a aquellos que aclaran o exponen la teosofía; en sentido amplio, a aquellos que tratan de ella o la enseñan y a los oyentes que les escuchan. Los teólogos propiamente dichos se dividen en tres órdenes: el primero comprende a aquellos que, en atención

al brillo de su ciencia y a la santidad de su vida, han sido inscritos por los Soberanos Pontífices en el catálogo de los santos (Dionisio, Atanasio, Basilio, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, etc.); el segundo orden incluye a los teólogos cuya doctrina es también muy verdadera e igualmente universal, pero aprobada en menor grado por los mismos Pontífices (Orígenes, Juan Damasceno, Alcuino, Anselmo, Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor); el tercer orden, por fin, comprende un gran número de nombres muy ilustres, como Pedro Lombardo, Gilberto de la Porrée, Guillermo de Auxerre y muchos otros escritores modernos, a quienes se denomina «realizadores de Sumas» *(multique moderniores scriptores, quos summarum vocant confectores)*. Por lo dicho se advierte que había algo enteramente nuevo, para un testigo del siglo XIII, en las obras de Alejandro de Hales y de Alberto Magno, puesto que aparecen como filósofos entre la muchedumbre de estos teólogos.

La autoridad de los «teósofos» es a la de los filósofos lo que la ciencia es a la opinión. Efectivamente, cuando reciben la inspiración divina, los teósofos son infalibles. Cuando hablan como hombres no inspirados pueden engañarse como simples filósofos, pero no cuando Dios les inspira. Incluso entonces el auténtico sentido de sus palabras no puede ser comprendido fácilmente sin la ayuda de los teólogos de los dos primeros órdenes. La autoridad de estos últimos es, por lo demás, más segura que la de los filósofos en todo lo que se refiere al alma, a los ángeles y a las criaturas en general. En efecto, los mismos teólogos no desconocían la filosofía y, aparte de eso, estaban dotados de la gracia divina en mayor grado que el común de los fieles. No hay inconveniente en el hecho de que, por otra parte, estos teólogos hayan errado en materia de ciencias naturales y en aquello que es indiferente respecto de la salvación, ni tampoco en que hayan ignorado esas cosas; pero de ahí no se debe concluir que hayan errado, incluso en estas materias, siempre que estén en desacuerdo con la enseñanza de los filósofos. Sólo hay que admitirlo en los casos en que las tesis de los filósofos se han demostrado como verdaderas mediante silogismos necesarios o, al menos, reposan sobre una probabilidad apenas discutible. Bien sabido es que todo el saber filosófico que el hombre puede alcanzar se encuentra implícitamente contenido en la Escritura como en su raíz. La *Summa philosophiae* sigue aquí el surco trazado por Rogerio Bacon.

Sin duda se habrá observado que hasta ahora sólo se trata de teólogos de los dos primeros órdenes. Los del tercer orden han tenido una tarea propia que realizar. Han «comparado más exactamente la filosofía de los teólogos del primero y del segundo orden con la filosofía de este mundo, y han amalgamado una y otra con la enseñanza de la revelación, cuando el asunto o la razón lo exigían *(Jam vero theologi tertii gradus supradicti et ordinis, philosophiam primorum el secundorum theologorum philosophiae mundanae certius comparaverunt et utramque, cum causa vel ratio exigeret, theosophiae sententiae commiscuerunt)*. Efectivamente, los teósofos mencionan frecuentemente como conocidas determinadas posicio-

nes admitidas y ciertas propiedades notables de las cosas, pero no tienen costumbre de explicar las esencias de las cosas ni sus causas. Así, pues, no es una preocupación superflua, sino totalmente necesaria, por el contrario, la que experimentan los teólogos al suplir, conforme a las reglas del arte, lo que los teósofos han omitido por alguna razón secreta, a fin de que toda persona que pida aclaración sobre la materia pueda ser plenamente satisfecha».

Así, pues, el autor de la *Summa philosophiae* ha analizado con exactitud el trabajo de los teólogos de su tiempo y discernido con lucidez las razones que les habían llevado a esa síntesis de revelación, filosofía patrística y filosofía árabe o griega, que hoy se llama teología escolástica. La fe católica no precisa de la razón humana, pero puede recurrir a ella para protegerse contra los incrédulos y para mostrar a quienes están mal informados acerca de ella, que no se encuentra desprovista de razón. Ha habido que luchar contra herejes (maniqueos, arrianos, nestorianos, pelagianos, musulmanes, etc.), cuyos errores se hubieran propagado de no haber sido refutados teosófica y filosóficamente. Por eso, la obra realizada por sus contemporáneos le parecía excelente: «Los teólogos modernos ponen útilmente la filosofía al servicio de la teosofía y de la teología de los teólogos pertenecientes a los dos primeros órdenes, e incluso de aquellos a quienes hemos clasificado en el tercer orden.» Se recordará que Pedro Lombardo es un teólogo del tercer orden; los *Comentarios a las Sentencias* quedan así justificados.

El II Tratado versa acerca de la verdad, y comienza estableciendo que la verdad es necesariamente eterna e incausada, de donde resulta que existe un ser verdaderamente eterno, y que no puede haber más que uno, cuya existencia es necesaria y cuya no-existencia es imposible: *Erit igitur veritas aeterna substantia increata, omnino unica, cujus esse est necesse omnino esse et impossibile non esse.* Después, partiendo de la verdad finita, tal como se encuentra formalmente en nuestro pensamiento y materialmente en las cosas, se establece de nuevo que la existencia de una verdad mutable implica la de una verdad inmutable creada y, por fin, la de una verdad inmutable increada. De esta verdad increada depende la necesidad del principio de contradicción. Efectivamente, hay dos clases de verdades: la verdad incompleja, que es la entidad misma de cada cosa, y su indivisión con respecto a su existencia *(indivisio entis et esse)*; y la verdad compleja, que es la adecuación entre la cosa y el entendimiento que afirma o niega un predicado de un sujeto. Lo contrario de estas dos verdades sería, pues, la no-indivisión del ser con respecto a su existencia y la no-adecuación entre la cosa y el entendimiento. Entre cada una de estas dos clases de verdades y su contrario, la contradicción es absoluta y la oposición es, consiguientemente, infinita. Ni siquiera un entendimiento de comprehensión infinita puede aprehender una distancia mayor que la que se da entre términos opuestos contradictoriamente. Por tanto, si hay un primer ser, es evidente que también habrá una contradicción eterna, que se funda en su oposición al no-ser. Así, pues, será eternamente verdadero, con verdad

incompleja, que su ser se encuentra a distancia infinita del no-ser, y, con verdad compleja, que dos términos opuestos contradictoriamente no pueden en absoluto ser simultáneamente verdaderos. Tal es el fundamento eterno de la verdad del principio filosófico de contradicción.

Tras la verdad, la ciencia *(Tract.* III). Tomando de Algazel una fórmula que usará con frecuencia, el autor de la Suma comienza por establecer su *anitas.* La «anidad» es el término correspondiente a la «quididad»; es, por tanto, la respuesta a la cuestión: ¿existe la cosa? *(an sit),* de igual modo que la quididad es la contestación a la pregunta: ¿qué es la cosa? *(quid sit).* Si se admite que hay verdad, se admite necesariamente que hay ciencia, es decir, el resultado de la unión de un inteligible con una facultad intelectual. Una vez adquirido, este resultado es una disposición estable *(habitus)* que permite al entendimiento distinguir actualmente lo verdadero de lo falso por lo que se refiere al inteligible en cuestión. Aristóteles hizo una buena clasificación de las ciencias, pero debe colocarse a la teosofía en la cabeza de esa clasificación, la cual puede completarse con la de Alfarabí, seguida por Algazel. Las ciencias difieren de las artes en que una ciencia considera las causas de su verdad, mientras que un arte es más bien un modo de obrar conforme a una verdad ya establecida. Todos los que tratan de una ciencia y ocupan en ella un puesto eminente merecen el título de filósofos; los que destacan en un arte cualquiera, tomarán el título de maestros; señalemos, sin embargo, que el título de filósofo conviene, por excelencia, a aquellos que fueron más eminentes en metafísica, y que se denomina sabios o teólogos a los que más sobresalen en teosofía.

El hecho de que todo arte tenga una materia, cosa de la que nadie duda, implica necesariamente que haya materia en la naturaleza *(Tract.* IV). Resuelta así la cuestión de su «anidad», pasemos a la de su quididad. La materia absolutamente primera es una sustancia desprovista de forma, pero que, sin embargo, sólo es cognoscible en relación con la forma. Es necesariamente una sustancia, puesto que, naturalmente, es una parte esencial de toda sustancia compuesta, y sólo puede conocerse en relación con la forma, ya que lo que únicamente está en potencia no puede conocerse más que en virtud de la relación entre la potencia y el acto. Ahora bien, la forma se sitúa en la línea del acto. La materia primera es única y se caracteriza por dos propiedades: estar universalmente en potencia con respecto a toda forma y estar en relación con la forma por esa inclinación a recibirla, que se llama privación. La materia prima va recibiendo sucesivamente todas las determinaciones de la forma. Potencialidad universal, es determinada en primer lugar por la forma universal, que es la forma universal de la sustancia. La sustancia es determinada, a su vez, por una serie de oposiciones interiores a su propia línea, desde esa forma primera y universal hasta los individuos. La primera determinación de la sustancia como tal es la conocidísima pareja de contrarios *(binarium famosissimum)* corpóreo-incorpóreo. Así, pues, la materia es de suyo incorpórea; no es cuerpo sino por la forma de corporeidad. Considerada en

su potencialidad pura, es eso que Platón llama *hyle*, es decir, *silva;* no hay que confundirla, pues —como se hace en algunas ocasiones—, con eso que Moisés llama unas veces tierra y otras agua, términos que suponen una materia ya determinada por la forma de la sustancialidad, más las formas elementales de la tierra o del agua. Platón es el primer griego que alcanza la noción de materia prima entendida de este modo, noción que no llegó a ver Aristóteles. En efecto, de la definición de Platón se sigue que, si bien cada orden de sustancias tiene su materia propia —el cielo y los elementos, por ejemplo—, hay una materia prima común que, en cuanto pura potencialidad respecto de toda forma, es común a todos los seres compuestos, sean cuerpos celestes o terrestres, sustancias corpóreas o sustancias espirituales. Consiguientemente, el autor de la *Suma* admite, en este sentido, la composición universal de materia y de forma (hilemorfismo). La forma que constituye la sustancia determinando a la materia se llama forma sustancial. Por el hecho de estar constituida, la sustancia es individual con pleno derecho; es, pues, la forma sustancial la que, al constituir a la sustancia, individua a la materia; *quia materia in actu poni non potest nisi per formam eam perficientem, ipsius individuationis actualitas a forma vere causatur.* Por lo demás, esa es la razón de que debamos entender la distinción introducida por Boecio entre el *quod est* y el *quo est* como una distinción no real, sino de razón. Si tomamos a la criatura en sí misma, su *quod est* (o sea lo que ella es) se encuentra suficiente y completamente determinado por su materia y su forma. Así entendido su ser, no es distinto de lo que es. Es cierto que la criatura tiene un *quo est*, una causa en virtud de la cual existe, pero esa causa es el ser increado, que no puede entrar en composición con ninguna otra cosa: *Absurdum est autem creaturam, id est D E vel A B C, componi ex eo quod quodlibet eorum est, et ex suo quo est, id est, esse increato, cum impossibile sit illud in compositionem venire.* La *Suma,* pues, rechaza la distinción entre esencia y existencia, entendida en este sentido; y la rechaza, además, en el sentido de que el *quo est* no es ya Dios, sino un acto existencial, creado por Dios, que sería el acto de la esencia. La esencia o quididad es el *quid est;* si es «lo que es», es. El ser que ella es, es exactamente el mismo ser que aquel en virtud del cual es, considerado unas veces como existencia y otras como aquello que existe. No hay, por tanto, aquí ni composición ni distinción (*Tract.* V, cap. 6).

Para encontrar el origen de las formas hay que remontarse a las Ideas, que, según Platón, existen de tres modos: en el pensamiento divino, en las Inteligencias y en las especies de las cosas naturales. Aristóteles contradijo a Platón en este punto y arruinó en lo que pudo la identificación platónica de la especie y la idea; pero los mismos argumentos que dirige contra esta tesis muestran que era bastante racional; ninguna contradicción hay en afirmar que las formas son simultáneamente singulares en sí mismas y universales en el intelecto. Sea lo que fuere de este punto, es cierto que las ideas que existen en el pensamiento divino son, en dicho pensamiento, creadoras de las cosas naturales. Agustín y Platón coinciden a

este respecto; es verdad que Aristóteles lo niega; pero toda la antigüedad ha tenido por venerable esta posición, *exceptis Aristotele et suis carissimis complicibus.* Es que resulta más fácil de criticar que de comprender, y se puede estar seguro de que si Platón hubiera sucedido a Aristóteles, habría refutado todas sus objeciones. Por lo demás, la *Suma* se aplica a hacerlo, y concluye que Aristóteles, en esto, ha cedido una vez más a su manía de contradecir a Platón.

Dios, y sólo Dios, es causa creadora de la existencia actual de las formas naturales y de las almas, porque es la fuerza *(virtus)* primera, eterna, increada y creadora. Es asimismo la forma primera e increada y la vida primera e increada. En cuanto vida, Dios es inteligencia y voluntad, causa de todo entendimiento y de toda voluntad. Los filósofos han cometido errores enormes sobre la relación entre la voluntad y el entendimiento de Dios con la esencia divina; mas, por el contrario, instruidos por los teósofos y por Dios mismo, los teólogos profesan con razón que hay unidad y simplicidad supremas en la sustancia divina, y no solamente en la consideración de nuestra razón. Las consecuencias de esta verdad son importantes en filosofía, precisamente en lo que concierne al modo correcto de comprender las Ideas divinas. Hay que concebirlas bajo dos aspectos: por relación al intelecto que las mira y por relación a la voluntad que actualiza en efectos reales su posibilidad. Ahora bien, es claro que el entendimiento increado se conoce a sí mismo con un conocimiento único, coeterno e increado: *unicam ergo esse ideam increatam manifestum est;* pero esta Idea única contiene todas las especies que la voluntad desplegará para producir los seres, incluso la materia prima. En el autor de la *Suma,* igual que en Erígena, la multiplicación de la Idea es, pues, obra de la voluntad; por el contrario, rechaza expresa y nominalmente la doctrina de Erígena, al que agrega en este punto a Avicena, y hasta a Gilberto de la Porrée, que —asegura nuestro autor, sin que podamos ver con qué fundamento lo hace— establece la Idea como *mediam inter creatorem et creaturas et neque creatorem neque creaturam (Tract.* VII, cap. 16). Esta opinión tiene su origen en Platón, que concebía las Ideas como creadoras, cuando lo cierto es que no había más creadora que la voluntad de Dios.

Desembocamos aquí en una distribución tripartita de la Idea. Hay, en primer lugar, una Idea propiamente dicha, única, que resulta de la vuelta del entendimiento creado sobre sí mismo. Vienen después las esencias, o especies, que nacen en Dios de su contemplación voluntaria y amorosa de la Idea. Se las puede seguir llamando Ideas, pero entonces son más bien *theoriae,* como dice Dioinisio; esto es, visiones de cosas que hay que hacer, que se encuentran en el entendimiento divino, pero dependen principalmente de la voluntad increada considerada en cuanto voluntad. La *Suma* distingue claramente este doble plano: *Aliud est enim idea, aliud cujus est idea causa vel ratio, et sic patet ideam originalem* [la Idea única], *quae est ex conversione seu reditione intellectus increati super se, omnino alterius modi esse ab idea rei cujuscumque fiendae.* Por debajo de estos arque-

tipos, o visiones de las cosas que han de hacerse, están las teofonías, que son impresiones inteligibles salidas del Bien supremo, activamente causadas por él, pasivamente recibidas en sus más nobles criaturas, las que están dotadas de entendimiento.

Los seres inteligentes que no pueden unirse a cuerpos se llaman Inteligencias; los que pueden unirse a cuerpos se llaman almas. Las Inteligencias son innumerables; se dividen en especies e individuos. Los teólogos modernos, que sostienen que en las Inteligencias cada individuo constituye una especie, se equivocan por completo. Su error proviene de que ignoran, con Aristóteles, la existencia de la materia prima inteligible establecida por Platón. La única materia que conocen es la materia extensa, de la que hacen el principio de individuación, y, como no es posible atribuir tal materia a las Inteligencias separadas, concluyen lógicamente que las especies angélicas no son multiplicables en individuos. En realidad, las Inteligencias separadas están compuestas de *quo est* y *quod est,* igual que todas las criaturas; pero esta composición es sólo de razón, y por ello se les debe atribuir, además, la composición de materia prima y forma, que permite, por lo mismo, concebir sus especies como multiplicables en individuos. De este modo, las Inteligencias son verdaderos individuos y verdaderas personas numéricamente distintas entre sí, formas recibidas en una materia y no formas o especies puras, como recientemente se ha pretendido.

Ningún sabio de la antigüedad ha dudado de la «anidad» del alma humana, pero no se ponen de acuerdo en cuanto a su definición. Es que el metafísico la ve en sí misma y, consiguientemente, la define como una sustancia individual completa en sí, mientras que el naturalista la ve en lo que tiene o no de común con todas las almas racionales, por lo cual la define como el acto del cuerpo humano que tiene la vida en potencia. Realmente, es las dos cosas o, por mejor decir, se encuentra entre las dos. El alma es una sustancia incorpórea e inteligente, pero unible a su cuerpo y separable de él. Algunos *moderni philosophantes* niegan que esté compuesta de materia verdadera y de forma, pero esa negación obedece siempre a la razón que hemos indicado a propósito de los ángeles, y que les lleva a idénticas consecuencias en los dos casos. Incapaces de llegar, más allá de la noción de materia extensa, hasta la noción de una materia absolutamente primera, rehusan incluir a la materia en la esencia de los seres espirituales como los ángeles y las almas, y así se ven conducidos a negar que las almas puedan ser sustancias individuales separadamente de sus cuerpos. La prueba de que se equivocan es que el alma separada es una cosa completamente en acto y una verdadera sustancia primera, esencialmente independiente de su cuerpo, aunque conserve entonces la inclinación natural a depender del cuerpo del que ha sido forma. Así, pues, la *Suma* no liga el alma al cuerpo sino por una inclinación natural, que es una inclinación de su esencia, pero que no pertenece a su esencia, como habían hecho Alberto Magno y Agustín. Aunque compuesta, el alma es naturalmente inmortal, porque no hay ninguna contradicción interna, sino,

por el contrario, perfecta adaptación entre la materia y la forma de que se compone.

Toda sustancia espiritual dotada de semejante estructura está en potencia por su materia y en acto por su forma. Ése es ya el caso de las Inteligencias separadas, a las que se debe atribuir, por esta misma razón, un entendimiento posible, en virtud del cual reciben los Inteligibles, y un entendimiento agente, mediante el cual aprehenden esos Inteligibles. Con mayor razón ocurre esto en el alma humana. Cada hombre tiene su propio intelecto posible y su propio intelecto agente. Son dos facultades completamente distintas, porque sería contradictorio admitir que la misma sustancia —el alma en este caso— pudiera estar, a la vez y bajo el mismo aspecto, en potencia y en acto con relación a todos los inteligibles. El entendimiento agente es como la luz, y el entendimiento posible como un medio transparente, pero oscuro; las formas naturales son como los colores que se hacen visibles cuando son iluminados por la luz; de manera semejante, las formas naturales se hacen inteligibles en el entendimiento posible, a la luz del entendimiento agente. Así, pues, no hay conocimiento intelectual que no presuponga el conocimiento sensible, y Aristóteles tiene razón en este punto; pero Platón no ha errado al decir que conocer es recordar; porque si el entendimiento no tuviese ningún conocimiento innato de las formas naturales, ¿cómo podría reconocerlas en lo sensible? Por eso Platón compara lo cognoscible a un esclavo fugitivo; si su amo no lo conociera ya, no lo reconocería al encontrarlo. Así, pues, el conocimiento cierto de las cosas naturales y de los principios existe en el alma desde el momento de su creación, y ese conocimiento es el que nuestro entendimiento agente va representando progresivamente a nuestro entendimiento posible, por mediación del conocimiento sensible y de la imaginación.

Tales son las principales posiciones propiamente filosóficas de la *Summa philosophiae;* el resto de la obra *(Tract.* XII-XIX) está dedicado a la psicología (almas sensitiva y vegetativa) y después al estudio de la luz *(Tract.* XIV), a la astronomía *(Tract.* XV), a las propiedades de la naturaleza de cada cuerpo *(Tract.* XVI), a los cuatro elementos *(Tract.* XVII), a los meteoros *(Tract.* XVIII) y a los minerales *(Tract.* XIX). Las mismas cualidades de orden y de sobriedad en la exposición de las doctrinas reinan hasta el final de la obra, sin que nada descubra la identidad de su autor. A propósito de la influencia de los astros en los acontecimientos humanos, cuenta que, en otro tiempo, vio en Germania a un viejo astrólogo que le había leído en los astros cuál sería el fin del Emperador Federico II y del rey San Luis. Unas líneas más adelante habla de su maestro en términos tales que se pensó primero en Rogerio Bacon y después en Roberto Grosseteste: *magister meus in naturalibus et mathematicis peritissimus et in theologia perfectissimus vitaque et religione sanctissimus.* Pero se ha observado con acierto que el autor de la *Suma* admira grandemente a Alejandro de Hales y a Alberto Magno, sentimiento que no puede haber heredado de Rogerio Bacon y que constituye, probablemente, la objeción más fuerte que se pueda esgrimir contra el origen inglés de la

obra. Ahora bien, parece que Alberto Magno compuso tratados de geometría, de óptica y de astronomía (D. J. Meersemann); la *Suma* podría vincularse, por tanto, a la enseñanza de Alberto, aunque se aparte de él en puntos muy importantes. Por otra parte, la cita que el autor hace de otra de sus obras, titulada *De luce*, ha hecho pensar, naturalmente, en Bartolomé de Bolonia, lo cual nos llevaría a París o a Italia. Cualesquiera que sean su autor y su origen verdadero, lo cierto es que esta obra expresa con notable claridad la visión filosófica media que podían formarse, hacia fines del siglo XIII, los espíritus capaces de asimilar el nuevo saber, pero firmemente apegados a la tradición.

BIBLIOGRAFÍA

L. BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster i. Westf., 1912; la *Summa philosophiae* se encuentra en las pp. 275-643.

IV. DE ALBERTO MAGNO A DIETRICH DE FREIBERG

La adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental, y la reflexión más superficial nos permite percibir aún hoy sus consecuencias. A partir del siglo XIII, será tal la solidaridad entre el aristotelismo y el cristianismo que la filosofía peripatética participará, por así decirlo, de la estabilidad e inmutabilidad del dogma. Un mismo juego de conceptos permite expresar en una síntesis única cuanto la revelación nos impone el deber de creer y cuanto la razón nos permite comprender. Por ello, toda filosofía que se desarrolla fuera del peripatetismo da la impresión de poner en peligro esa síntesis, y por eso la vemos sobrevivir después de seis siglos de tentativas hechas para sustituirla. La solidez de esta síntesis sería incomprensible si se olvidaran las condiciones a que tuvo que someterse por asegurar su duración. Era preciso, primero, que la fe cristiana no sufriese ataque alguno. Es lo que ocurrió. Cuando se despoja a una teología escolástica cualquiera de su revestimiento filosófico, se encuentra la teología del Concilio de Nicea y el *Credo* cristiano. Ahora bien, las doctrinas filosóficas árabes y griegas decían otra cosa. No entraron, pues, en esta síntesis sino después de sufrir profundas transformaciones, que importa destacar si no queremos exponernos al error doble y complementario de creer que los teólogos del siglo XIII se han limitado a repetir a Aristóteles, y que Aristóteles había enseñado ya, en el siglo IV antes de Jesucristo, todo lo que estos teólogos le hacen decir. De hecho, el siglo XIII es la época en que el pensamiento cristiano ha tomado, por fin, conciencia de sus implicaciones filosóficas más profundas, y ha conseguido, por vez primera, formularlas claramente.

La realización de esta obra capital se debe principalmente a la colaboración de dos extraordinarios genios, ambos de la Orden de Santo Do-

mingo: Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. La historia completa de este acontecimiento exigiría, antes que nada, un estudio detallado de la obra de Alberto Magno. Limitándonos a esbozar sus líneas generales, contribuimos a perpetuar una injusticia histórica casi inevitable. Porque lo cierto es que la obra de Alberto Magno preparó la de Santo Tomás. Muchos materiales que Alberto había descubierto y reunido se encuentran ajustados entre sí y encajados en la síntesis admirable que Tomás supo elaborar con ellos. Sin la formidable y fecunda labor de su maestro, el brillante ordenador de ideas que fue el discípulo habría tenido que consagrar a su vez la mayor parte de sus esfuerzos a buscarlas. Pero no es menos cierto que la obra de Alberto Magno contiene muchos materiales que no utilizó su más ilustre discípulo: es más confusa, pero también más amplia y, científicamente hablando, más rica que la de Santo Tomás. Además, aunque es verdad que el tomismo era una de sus posibles prolongaciones, el albertismo tenía otras, y hasta más fieles a su inspiración primitiva, que, consiguientemente, interesa destacar.

El mérito principal de Alberto Magno consiste en haber sido el primemero en ver el enorme acrecentamiento de riquezas que representaban la ciencia y la filosofía greco-árabes para los teólogos cristianos. Parece que se dio cuenta, de pronto, de que ante una ciencia tan claramente superior a aquella de que disponían los cristianos, pero tan diferente del cristianismo por el espíritu que la animaba, no se podía ni aceptarla sin modificaciones ni contentarse con negarla. Imponíase un trabajo de interpretación y de asimilación. Pero antes de interpretar hay que conocer, y esa es la tarea de que se encargó voluntariamente Alberto Magno. Por lo demás, nos expresamos mal cuando hablamos de su prodigioso esfuerzo como de una tarea acabada. Alberto se lanzó, sobre todo, al saber grecoárabe con el gozoso apetito de un gigante de buen humor, o generalmente tal, salvo algunas ocasiones en que correligionarios bien intencionados le aconsejaban moderación en interés de la religión. Era un caso de pantagruelismo o, más bien, un caso de albertinismo en su ideal pantagruélico del saber. Si escribe tratados *de omni re scibili*, e incluso un manual del perfecto jardinero, es —dice él— porque le resulta agradable y útil: *Haec enim scire non solum delectabile est studenti naturam rerum cognoscere, quinimo est utile ad vitam et civitatum permanentiam*. Esta avidez heroica hacia todos los conocimientos accesibles al hombre es lo que la Iglesia ha querido glorificar en este Santo al canonizarlo. Poner al alcance de los latinos toda la física, la metafísica y las matemáticas, es decir, toda la ciencia acumulada hasta entonces por los griegos y sus discípulos árabes o judíos: esa era la intención de este extraordinario enciclopedista: *nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*. Y no fue una simple intención, por su parte. Al examinar sus obras filosóficas, y sin tener en cuenta los escritos teológicos en que se expresa su pensamiento propio, se advierte que la lógica, la física, las matemáticas, la metafísica y la moral han sido asimiladas sucesivamente. Y Alberto Magno no se contenta con reproducir a Aristóteles o a sus comentadores: expli-

ca, comenta, completa y se entrega a un verdadero trabajo de restauración. En las ciencias naturales, realiza investigaciones personales, enriquece la zoología con conocimientos nuevos y, sobre todo, hace gala de su espíritu de observación absolutamente nuevo en la Edad Media. Su finalidad fue entregarnos a Aristóteles tal como era cuando se le poseía por completo, o incluso tal como hubiera sido si, de vivir en el siglo XIII, hubiese podido por sí mismo llevar a cabo su obra.

Esta libertad de espíritu con respecto a la letra misma del autor que exponía parece que fue una de las causas de la profunda impresión que la obra de Alberto Magno produjo en el espíritu de sus contemporáneos. No es un comentario de tipo averroísta el que ofrece, sino una exposición continua, del género de la de Avicena, y donde la exposición de la doctrina ajena se confunde con su interpretación: «En esta obra —dice el mismo Alberto Magno— seguiré el orden y el pensamiento de Aristóteles y diré cuanto me parezca necesario para explicarlo y probarlo; pero de tal modo que jamás se mencione el texto. Además, haré digresiones para someter las dudas que puedan ofrecerse al pensamiento y suplir ciertas lagunas que, para muchos espíritus, han oscurecido el pensamiento del filósofo. La división de toda nuestra obra irá indicada por los títulos de los capítulos; allí donde el título indica simplemente el tema del capítulo, quiere decirse que el capítulo pertenece a la serie de los libros de Aristóteles; por el contrario, siempre que el título señale que se trata de una digresión, será que lo hemos añadido como suplemento, o lo hemos introducido como prueba. Procediendo de este modo, escribiremos tantos libros como Aristóteles, y con los mismos títulos. Además, añadiremos algunas partes a los libros que dejó inacabados, y también añadiremos los libros enteros que nos faltan o que se han omitido, bien porque no los escribió Aristóteles, bien porque, habiéndolos escrito, no han llegado a nosotros.»

Cumplió exactamente este programa. Por eso los discípulos y contemporáneos de Alberto Magno lo consideran más como filósofo original que como comentador. Efectivamente, en la Edad Media se distinguía entre el escribiente *(scriptor)*, que sólo era capaz de copiar las obras de otros, sin cambiar nada de ellas; el compilador *(compilator)*, que añadía algo a lo que copiaba, pero sin que fuera suyo; el comentador *(commentator)*, que ponía algo suyo en lo que escribía, pero limitándose a añadir al texto lo preciso para hacerlo inteligible; por fin, el autor *(auctor)*, cuyo objeto principal era exponer sus propias ideas, sin apelar a las de otro, a no ser para confirmar las suyas: *aliquis scribit et sua et aliena; sed sua tanquam principalia, aliena tanquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor.* Para los hombres del siglo XIII, Alberto Magno es indiscutiblemente un autor; por un privilegio reservado hasta entonces a algunos doctores ilustres y ya muertos, lo citaban como una «autoridad» *(auctoritas = auctor)*, se leían sus obras y se las comentaba públicamente en las escuelas cuando aún vivía. Los cristianos comprobaban con satisfacción que habían encontrado, por fin, su propia filosofía, y que uno de los suyos se colocaba en la misma línea que los más ilustres de entre los árabes y

los judíos. Por lo demás, Rogerio Bacon nos da testimonio del triunfo inmediato conseguido por Alberto, y su mal humor gruñón nos lo asegura mejor que las alabanzas tributadas al maestro por sus discípulos: «Se cree ya entre el público de los estudiosos, y muchas personas que son tenidas por muy sabias, y muchos hombres de valor lo creen también —en lo que, desde luego, se equivocan—, que la filosofía ha llegado ya a los latinos, escrita en latín, compuesta en mi tiempo y publicada en París. El que la ha compuesto es citado como un autor *(pro auctore allegatur compositor ejus)*. Porque se le cita en las escuelas, igual que se cita a Aristóteles, a Avicena, a Averroes; y vive todavía, y ha tenido en vida una autoridad de la que jamás gozó hombre alguno en materia de doctrina. Porque Cristo mismo no logró tal éxito; Él, que fue —lo mismo que su doctrina— objeto de reprobación en el tiempo en que vivió.» Hay algo de verdad en la razón que Rogerio Bacon da de este éxito: al componer sus libros como obras originales *(iste per modum authenticum scripsit libros suos)*, Alberto Magno se aseguraba un lugar aparte, entre tantos cristianos que no hacían más que comentar. Pero la forma no explicaría nada si, por el fondo mismo de sus obras, no se hubiera revelado como otro Aristóteles puesto por la Providencia al servicio del pensamiento latino. Y esto es lo que el mismo Rogerio Bacon terminaba por reconocer. Admite que uno de los más ilustres sabios, entre los cristianos, es fray Alberto, de la Orden de Predicadores. Y si no admite que Alberto Magno lo supiera todo, ni que sea preciso creerle como a un ángel, admira la extensión de su ciencia y la potencia de su espíritu de observación: «Vale más que la multitud de los hombres de estudio, porque ha trabajado mucho, ha visto infinitamente y no ha escatimado gastos; por ello ha sabido sacar tantas cosas del océano infinito de los hechos.» Hermoso elogio, viniendo de un juez tan difícil de contentar.

Entre los descubrimientos que se atribuyen a Alberto de Bollstädt (1206 ó 1207-1280), a quien sus contemporáneos llamaban Alberto de Colonia, y a quien nosotros llamamos Alberto Magno, aquel que tuvo alcance más general sigue siendo, sin duda, la distinción definitiva que supo introducir entre la filosofía y la teología. Es curioso que se haya adoptado la costumbre de citar a Lutero, a Calvino o a Descartes como los libertadores del pensamiento, mientras se considera a Alberto Magno como el cabecilla de los oscurantistas de la Edad Media. O más bien resultaría divertida la cosa si no revelase el radical contrasentido que vicia a las apreciaciones tradicionales que se hacen sobre la Edad Media. No se quiere ver que si hoy existe una filosofía como tal se debe a la paciente labor de los pensadores medievales. Ellos fueron los que, con una obstinación prudente y reflexiva, lograron definir un ámbito en el que el pensamiento fuese independiente y reconquistar para la razón derechos que ella misma había dejado caer en desuso. Mirada bajo este aspecto, que es uno de sus aspecto auténticos, toda la historia de la filosofía propiamente dicha en la Edad Media, es la historia de un movimiento racionalista que se despliega lentamente, pero con continuidad, en medio de obstáculos y resisten-

cias de toda clase impuestas por el medio social. Al leer ciertas críticas que en nuestros días se han dirigido contra esta época, se tiene la impresión de que hubieran sido idénticas a lo que son si hubiese prevalecido entonces la dirección de los estudios estrictamente escriturísticos. Ahora bien, ¿qué significan, por el contrario, los incesantes ataques que los teólogos tradicionalistas dirigen a los teólogos escolásticos sino el sentimiento que ante ellos experimentaban de hallarse frente a representantes de una forma de pensamiento específicamente diferente de la suya? ¿Y cuál será el gran reproche de los reformadores religiosos del siglo XVI contra esos mismos teólogos sino el de haber sacrificado la religión a la filosofía, haber paganizado el Cristianismo y haber puesto a Aristóteles en lugar de Jesucristo? Fue Alberto —dirá J. Thomasius (1655-1728) en el siglo XVII, citando y aprobando a Danaeus— «el que, encontrando a la filosofía profana introducida ya por sus antecesores en el umbral de la sagrada teología, la hizo entrar en el santuario de la morada de Cristo y le reservó en el templo mismo un lugar principal». Demasiado racionalista para unos, no lo suficiente para otros, Alberto encontró tal vez el justo medio. Efectivamente, era la razón, la que no es antigua, ni medieval, ni moderna, sino la razón simplemente, la que ya había puesto manos a la obra, y en el mismo siglo XIII se vio definitivamente restablecida en sus antiguos derechos. Bien se comprende que el acontecimiento no se produjo sin resistencias. Alberto Magno debía encontrarlas por todas partes, incluso dentro de la Orden de los frailes predicadores, que había de dar a la Edad Media dos de sus más ilustres filósofos: «Hay ignorantes —dice— que quieren combatir por todos los medios el empleo de la filosofía, y sobre todo entre los Predicadores, donde nadie les resiste, bestias brutas que blasfeman lo que ignoran.» *Tanquam bruta animália blasphemantes in iis quae ignorant*: seguro que éste no es el lenguaje propio de un enemigo de la razón.

Por lo demás, ése es un punto que importa precisar. Alberto Magno no sólo reivindica el derecho a la especulación filosófica —como habían hecho ya otros sabios—, sino que, además, sitúa esta especulación en un terreno mucho más firme que el logrado por sus antecesores, delimitándolo con relación al de la religión. En Juan Escoto Erígena, en San Anselmo y en el mismo Abelardo, el razonamiento dialéctico no fallaba, seguramente; hasta hemos visto que ese razonamiento tendía a invadirlo todo. Creer para comprender era la divisa; pero todo sucedía, en fin de cuentas, como si se hubiese podido comprender todo lo que se creía. Nada más natural: cuando no se distingue claramente lo que se sabe y lo que se cree, se compromete la estabilidad de la fe al vincularla a opiniones científicas cuya caducidad es el reverso de su mismo progreso; y se compromete el progreso de la ciencia al conferirle indebidamente la estabilidad de la fe. Un ejemplo típico de ello se encontraría en la historia del dogma de la Trinidad. Sin convertirlo en una verdad filosófica, San Anselmo, Abelardo, Ricardo de San Víctor, nos lo presentan como una profunda exigencia de la razón humana. Está inscrito por doquiera, tanto en nos-

otros como en la naturaleza, hasta tal punto que uno acaba por preguntarse si era necesario que Dios lo revelara. Ahora bien, al reflexionar en este hecho, nos damos cuenta de que semejante uso de la razón en materia de teología se fundaba quizá en una extremada confianza en la razón, pero que implicaba la ignorancia de lo que es una demostración racional verdaderamente decisiva. Por ello, el momento a que hemos llegado puede ser considerado como decisivo, no sólo en la historia de la filosofía medieval, sino también en la historia del pensamiento occidental. A partir de Alberto Magno, vamos a asistir a una progresiva restricción de las exigencias teológicas impuestas a la razón e, inversamente, de las responsabilidades filosóficas impuestas a la teología. Así, pues, el medievo va a encaminarse progresivamente hacia una separación cada vez más completa entre los dos ámbitos, retirando sucesivamente de la filosofía varios de los problemas que anteriormente le habían sido sometidos, atribuyéndolos al dominio de la teología positiva o, por el contrario, liberando a la teología del cuidado de regular algunos de esos problemas y dejando a la filosofía en libertad para decidir sobre ellos. Ciertamente, los teólogos y filósofos de la Edad Media oscilarán durante mucho tiempo, quizá siempre, en torno al equilibrio ideal al que tienden. Pero podemos decir que apuntan a él. Si la característica del pensamiento moderno es la distinción entre lo que es demostrable y lo que no lo es, fue en el siglo XIII cuando se fundó la filosofía moderna, y fue con Alberto Magno con quien tomó conciencia de su valor y de sus derechos al limitarse a sí misma.

Al reconocerse en la obra de Aristóteles, la luz natural descubre, pues, inmediatamente las condiciones de su ejercicio normal. El alma humana no puede adquirir ciencia más que de aquello cuyos principios encuentra en sí. Ahora bien, examinándose a sí misma, se capta como una sola esencia y no descubre en sí vestigio alguno de una trinidad de personas. La Trinidad es, por tanto, un conocimiento en el que podemos mantenernos una vez que lo poseemos, pero que no podríamos adquirir sino por vía de revelación. Esto, que es cierto de la Trinidad, lo es igualmente de la Encarnación, de la Resurrección y de todos los demás misterios. El dominio de la naturaleza es suficientemente vasto para que no sea preciso comprometer a la razón intentando hacerla salir de la naturaleza. Tal es el sentido de la autoridad que Alberto Magno reconoce a Aristóteles. Actualmente decimos que, al someterse a la autoridad del filósofo griego, el pensamiento de los hombres de la Edad Media se esclavizaba; hay que decir, por el contrario, que se liberaba. Admitir que este pagano era la autoridad suprema en determniados dominios, prohibiéndole por completo otros, era quitar a la revelación, en el caso de que se hubiera querido reivindicarla para ella, la autoridad concedida al filósofo. Al declarar: «Cuando están en desacuerdo, hay que creer a Agustín con preferencia a los filósofos, en lo que concierne a la fe y a las costumbres. Pero si se tratase de medicina, yo creería mejor a Hipócrates o a Galeno; y si se trata de física, creo a Aristóteles, porque es quien mejor conocía la naturaleza.» Alberto Magno considera a Hipócrates, Galeno y Aristóteles

como los símbolos de la libertad de pensamiento. Autoridades, ciertamente; pero autoridades con las que se podía discutir y que se podían rechazar en caso necesario: es posible que hayamos perdido demasiado de vista la diferencia que había para los hombres de la Edad Media entre la autoridad humana y la divina. La fórmula es del mismo Alberto Magno: *philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione.* De hombre a hombre, la última palabra quedaba reservada necesariamente a la razón.

Por eso aparece ya en sus obras el espíritu de la filosofía tomista, e incluso algunas de sus tesis principales, aunque todavía mal desligada de los elementos platónicos de origen griego o árabe, que Santo Tomás había de eliminar de ellas. Conocimiento humano fundado en la experiencia sensible, del que resulta la imposibilidad de la prueba ontológica y la necesidad de las pruebas sacadas del mundo exterior, indemostrabilidad de la creación del mundo en el tiempo, individualidad del entendimiento agente: tales son, entre muchos otros, los testigos que se podrían citar para establecer el parentesco de las dos doctrinas; pero no hay, por así decirlo, una sola de estas tesis que tenga ya en Alberto Magno el sentido preciso que adquirirá en Santo Tomás.

A pesar de los veintiún infolios de la edición de Jammy (Lyon, 1651), todavía no han sido publicadas todas las obras de Alberto Magno; y las que lo han sido son relativamente poco frecuentadas por los historiadores, mucho menos que las obras de Tomás de Aquino o de Duns Escoto, por ejemplo, y su interpretación tropieza con dificultades considerables. Esas dificultades se deben en parte a la tendencia fuertemente asimiladora del pensamiento de Alberto. En principio, comienza por tomar todo lo que encuentra; después de haber recogido tantas definiciones y explicaciones como le era posible, clasifica y después rechaza, concilia e interpreta; pero con frecuencia nos resulta difícil saber exactamente lo que retiene de lo que no ha eliminado de manera formal. Además, la misma naturaleza de estas obras constituye una dificultad. Tal como los conocemos, los escritos de Alberto forman cuatro bloques netamente distintos: 1.º) lo que se llama *Summa de creaturis* (1245-1250), y que parece no ser más que las dos partes ya publicadas *(De quatuor coaevis* y *De Homine)* de una Suma teológica, de la que el *De bono*, el *De sacramentis* y el *De resurrectione* están todavía inéditos; 2.º) *In IV libros Sententiarum*, comentario a Pedro Lombardo, casi contemporáneo —según se dice— de la Suma precedente; 3.º) el amplio conjunto de tratados sobre las diversas partes de la teología, del que ya hemos hablado (1250-1270); 4.º) la *Summa theologica* (1270 y ss.), que data del final de la vida de Alberto, y cuya composición suscita problemas aún no aclarados. De estos grupos de textos, tres nos ofrecen su pensamiento filosófico personal, pero en marcos teológicos: uno nos lo proporciona en un marco filosófico, pero su mismo autor nos ha prevenido muchas veces que en él no habla siempre en su propio nombre, y que no se le deben atribuir todas las tesis que allí desarrolla. Por estas razones, y otras más, la historia no ha conseguido hasta ahora destacar, con claridad siquiera aproximada, el pensamiento

personal de Alberto Magno. Lo más seguro que se puede decir es que actualmente se tiende a verlo muy penetrado de las tesis básicas del neoplatonismo latino y greco-árabe en mayor grado de lo que anteriormente se pensaba; pero es posible que estudios más profundos vuelvan a situar á sus historiadores en sus antiguas posiciones.

Por lo demás, no es imposible que cierta incertidumbre domine siempre varios aspectos de su pensamiento, o, más bien, que sea inherente a su pensamiento mismo. Para construir su obra, Avicena se había aprovechado de la experiencia adquirida por Alkindi y Alfarabí; para construir la suya, Alberto de Colonia apenas podía ayudarse de sus antecesores cristianos; por eso le vemos instruirse mientras escribe, absorbiendo a la vez a Aristóteles, Avicena, Averroes, Gabirol y otros diez más, es decir, muchos más hechos nuevos y nuevas tesis de las que podía digerir. Su apuro era tanto mayor cuanto que, personalmente, sólo estaba verdaderamente seguro de dos cosas: la realidad del objeto de su fe cristiana y la realidad de los hechos que podía observar personalmente. Puesto que las cosmogonías filosóficas que descubría en los textos no se imponían a su pensamiento ni como objetos de fe ni como hechos susceptibles de comprobación empírica, se contentó a veces con exponer tan bellas construcciones del espíritu humano, sin comprometerse en ellas más de lo que le autorizaba su razón. Esta prudencia ante la hipótesis parece característica de su pensamiento. Así, el universo que acepta es, en líneas generales, el de Ptolomeo, con sus diez esferas concéntricas y los movimientos que este astrónomo les atribuye; pero cuando se trata de saber cómo está constituido este mundo, y particularmente si las esferas terrestres han emanado de Dios por mediación de las Inteligencias separadas —según la doctrina de Avicena—, Alberto queda perplejo. Entendamos bien que, como cristiano, no vacila; cree inconmoviblemente que Dios ha creado directamente el mundo, con inclusión de las esferas celestes, por un acto libre de su voluntad. Pero esto es teología. Como filósofo, sabe que se pueden aportar razones probables en apoyo de esta creencia cristiana, pero que no se la puede demostrar. Sabe también que se pueden aducir razones probables a favor de la tesis de Avicena, según el cual las esferas celestes emanan necesariamente de Dios por las Inteligencias, pero que no se la puede demostrar. Buscar en sus obras su cosmogonía *filosófica* personal es buscar algo que tal vez no exista. Igual ocurre con la eternidad del mundo. Los argumentos que se invocan en favor de la creación del mundo en el tiempo (entiéndase de la no-eternidad del mundo) le parecen de mayor valor que los argumentos en sentido contrario; pero, en realidad, no puede demostrarse ni lo uno ni lo otro: *nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum.* Por lo demás, en el fondo se trata del mismo problema. La física comienza una vez que el mundo existe; pero el problema de la creación se plantea antes de la existencia del mundo; no hay prueba física de lo que no existe: *inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice.* Sólo la revelación, no la filosofía, puede infor-

marnos sobre lo que no depende de la naturaleza, sino de la sola voluntad de Dios.

El hombre es un sujeto de observaciones más accesible. Compuesto de alma y cuerpo, es la naturaleza específica de su alma la que lo convierte en animal dotado de razón y, por consiguiente, en hombre. Alberto cree estar de acuerdo con Aristóteles sobre la definición del alma, pero piensa que esa definición es la misma que la de Avicena, que es buena. Decir que el alma es forma del cuerpo no es definir su esencia, sino su función. La razón principal que alega en favor de su tesis no permite duda alguna acerca del alcance que le atribuye: el alma humana es capaz de conocimiento intelectual; ahora bien, es contradictorio que un intelecto sea la forma de un cuerpo. Es exactamente lo contrario de lo que en el mismo momento sostiene su antiguo alumno Tomás de Aquino. Así, pues, Alberto admite, con Avicena, que el alma es una sustancia intelectual, y que ser forma del cuerpo no pertenece a su esencia, sino que es una de sus funciones. Es dar la razón a Platón en lo concerniente a la esencia del alma, y Alberto lo sabe bien: *Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli.*

Esta fórmula no es una salida de tono. Como los neoplatónicos griegos y árabes, Alberto está persuadido de que la verdad filosófica completa se encuentra en la armonía de Platón con Aristóteles: «Sabe —dice en su *Metafísica*— que no se llega a ser un filósofo cumplido más que conociendo las dos filosofías de Aristóteles y Platón.» El alma platónico-aristotélica que describe está exactamente adaptada al mundo platónico-aristotélico en que la sitúa. En ese mundo, el universal se encuentra primero *ante rem,* con anterioridad a las cosas, en el entendimiento de Dios. Los universales así concebidos son las Ideas divinas; esto autoriza a Alberto a conservar en su conjunto el mundo dionisiano de la iluminación universal: «Según hemos repetido muchas veces, todo está en el intelecto de la causa primera, como en la luz formal y primera. De este modo, Ella es la forma de todas las cosas, que, sin embargo, son en Ella vida y luz, porque Ella es como una especie de vida para todo cuanto existe, la luz de todo conocimiento y de la razón de todos.» Así entendido, el entendimiento divino es ese intelecto agente separado del que hablan los filósofos, que envuelve y penetra la materia, de igual manera que el arte del artífice envuelve y penetra la de su obra. Las Ideas, o formas primeras, constituyen allí como un mundo inteligible, causa de todo lo que de inteligible hay en la materia. Toda forma que está en potencia en la materia prima se encuentra allí, en virtud del conocimiento que de ella tiene el entendimiento divino, tal como Dios la conoce y porque Él la conoce. De aquí es de donde hay que partir para explicar a la vez la existencia de cosas inteligibles para un intelecto creado y la existencia de intelectos creados capaces de conocer esas cosas. Al crear el mundo, Dios confiere a la materia las formas distintas, que sólo son imágenes de los universales divinos. Los rayos de la luz de la Inteligencia agente universal, que es Dios, se

difractan, por así decirlo, en la materia, y en ella engendran las sustancias concretas, con su ser individual, sus facultades y sus operaciones. Entonces ya son universales *in re;* y así como son causas del ser para las sustancias en que residen, también son causas de su inteligibilidad para los entendimientos humanos. Conocer las cosas equivale, para nosotros, a transformar el universal *in re* en un universal *post rem,* es decir, equivale a liberarlo de su materia y restablecerlo en una condición inteligible análoga a la que tiene eternamente en el entendimiento divino.

Al establecer que la definición platónica del alma es verdadera del alma *secundum se,* Alberto Magno preparaba una noética en la que la iluminación neoplatónica de Agustín y de Dionisio podía aliarse con el empirismo aristotélico. Alberto se muestra muy firme en un punto esencial: rechaza y refuta claramente la teoría aviceniana y averroísta del intelecto agente. Fiémonos de él, puesto que examinó la cuestión en todos sus aspectos. En su *Summa theologiae* enumera treinta argumentos en favor de la unidad del entendimiento humano, pero seguidamente da treinta y seis argumentos en contra; y si se detiene después de haber obtenido esta mayoría de seis votos, lo hace únicamente porque le falta tiempo; *quia potius deficeret tempus quam enumeratio.* Así, pues, Alberto se pone, con Tomás de Aquino, en contra de esta doctrina, cuyos autores responsables conoce muy bien: *et haec positio fuit omnium Arabum, qui hujus erroris primi sunt inventores.* Sostiene enérgicamente contra ella que cada alma posee un entendimiento posible y un entendimiento agente, que le son propios. En efecto, puesto que el alma humana no es simplemente la forma de un cuerpo, sino una sustancia espiritual completa en sí misma, debe estar provista de los poderes o facultades necesarios para la realización de sus operaciones. Si fuese una simple forma física, debería ser movida desde fuera y dirigida por fuerzas extrínsecas; al ser sustancia, se mueve a sí misma; por tanto, tiene en sí misma el principio de su operación; por ser sustancia inteligible, tiene en sí el principio de su conocimiento y, puesto que estos dos entendimientos son necesarios para el conocimiento, los posee.

Una vez sentado este principio, Alberto no siente ningún escrúpulo en volver a tomar por su cuenta casi todos los detalles de la psicología y de la noética de Avicena. Para que estas apropiaciones resulten legítimas, basta con que la iluminación cristiana del alma por Dios sustituya a la iluminación neoplatónica del alma por la Inteligencia agente separada. Es lo que ya había hecho Guillermo de Alvernia, pero Alberto lo hace ahora con una mayor precisión en los detalles. Las almas no son individualizadas por sus cuerpos (así ocurriría si fuesen esencialmente formas); constituyen en sí mismas otros tantos sujetos distintos. En la medida de lo posible, cada alma es un *quod est* distinto, que Dios actualiza al conferirle ese *quo est* que es la existencia. Si da la existencia a estas naturalezas intelectuales, es para que éstas puedan ser iluminadas por su propia luz. En cuanto imagen de Dios, el alma está dotada de un entendimiento agente: una luz que, en nosotros, es la causa primera del conoci-

miento, universalmente capaz de causar el inteligible, y continuamente ocupada en causarlo. Para recibir este inteligible, será preciso añadir al entendimiento agente un entendimiento posible, *tabula rasa* en potencia respecto de todas las formas inteligibles, como lo es el sentido respecto de las formas sensibles. La luz del entendimiento agente tiene por objeto hacer que la forma de la cosa conocida pase de la potencia al acto, e informar de ella al entendimiento posible. Al obrar así, el entendimiento agente se comporta como «entendimiento formal», y la forma inteligible que extrae del objeto es el *intellectus in effectu*. De igual modo que una misma luz hace a todos los colores visibles en acto y, mediante ellos, reduce de la potencia al acto a la vista que los ve, así la misma luz del intelecto agente hace inteligibles en acto a las formas de los cuerpos sensibles y, por medio de ellas, hace que el entendimiento posible pase de la potencia al acto. Tal es la actividad normal del entendimiento humano. La vida normal de un ser verdaderamente humano consiste en actualizar de esta manera su entendimiento posible elevándose progresivamente de lo sensible a los conocimientos inteligibles más elevados: física, matemática, ciencia del alma y ciencia de Dios. Quienes no se preocupan de conocer, sino que pasan su vida como simples entendimientos posibles, no viven como hombres, sino como cerdos. Por el contrario, el hombre de estudio emplea toda su vida en actualizar su entendimiento, es decir, en actualizarse a sí mismo. Porque no hay que engañarse: lo que los filósofos llaman «intelecto adquirido» *(intellectus adeptus)* es, en primer lugar, el conocimiento inteligible progresivamente acumulado en el entendimiento por el estudio; pero es, por la misma razón, el entendimiento mismo. Para él, actualizarse por el saber es hacerse, adquirirse: *per studium intellectus adipiscitur seipsum.* Esto equivale a decir que el hombre se conquista de este modo a sí mismo, porque ¿qué es el hombre en cuanto hombre sino su entendimiento? *Homo in quantum homo solus est intellectus.*

Por muy provista que esté el alma de sus facultades propias, no deja de ser, por su entendimiento agente mismo, una imagen de Dios. Por tanto, queda abierta a las iluminaciones divinas; conociendo los inteligibles, se asemeja a Dios. Por eso, aceptando nuevamente la jerarquía de los entendimientos de Alfarabí y de Avicena, Alberto superpone al entendimiento adquirido los grados, todavía superiores, del *intellectus assimilativus, intellectus divinus* e *intellectus sanctus.* Podemos hacernos cuestión de si él «recita» estas doctrinas, o si las acepta. Probablemente, hace ambas cosas. Alfarabí, que es su fuente, era un Sufí; pero Alberto Magno (San Alberto Magno) es un alma intensamente religiosa, cuyo inmenso saber se despliega siempre, finalmente, en contemplación. Le parecía que estas clasificaciones de los «filósofos» expresaban, en una lengua distinta, lo que todos los cristianos sabían ya, o deberían saber, acerca de la iluminación del alma humana por Dios.

Dionisio Areopagita, al menos, había conocido bien esta verdad, y Alberto no podía menos de ver hasta qué punto la enseñanza de Dionisio concordaba, en lo esencial, con la doctrina de Alfarabí, de Avicena y de

Gundissalinus (a quien Alberto llama *Toletanus).* La luz divina irradia primeramente las Inteligencias separadas que son los ángeles, de donde descienden las formas inteligibles, por una parte a la materia, por otra a los entendimientos humanos, los cuales, por el estudio, se esfuerzan por conocer los cuerpos. Bajo la acción de esta luz es como las formas pueden mover al alma: *formae igitur mundi sunt ab Intelligentia ex hoc quod ipsa est Intelligentia, et quando fiunt in anima, fiunt magis ex parte illa qua fluunt a forma mundi, quam ex parte illa qua per esse sunt in materia.* La definición del alma como una sustancia cuya esencia no es ser una forma despliega aquí todas las consecuencias noéticas que implicaba. Las facultades cognoscitivas naturales del hombre no pueden funcionar sin una serie jerárquica de dones gratuitos, que las confortan, las habilitan para sus operaciones propias y las elevan a otras que naturalmente las sobrepasan. Algunos filósofos pretenden que el intelecto posible y el intelecto agente bastan para el conocimiento humano, pero esto no es cierto: *lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae.* He aquí lo que Dionisio quiere decir cuando afirma que nuestra jerarquía es conducida a Dios por la jerarquía de los ángeles *(reductio);* es también lo que dice Agustín de muchas maneras *(multis modis);* es lo que algunos filósofos dicen, a su modo, cuando hablan de la «continuidad de los entendimientos» *(continuationem intellectuum);* porque, después de todo, hasta ellos han dicho que no se ve nada, a no ser en la primera Luz *(quia etiam ipsi dixerunt quod nihil videtur nisi per lucem primam).* Así, pues, ¿hay que llegar a decir que todo conocimiento verdadero, incluso el natural, supone una gracia divina? Alberto se planteó resueltamente la cuestión en su *Comentario a las Sentencias* (I, 2, 5): *An omne verum scitum sit a Spiritu sancto inspiratum?,* y responde afirmativamente: *si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit hoc sine gratia.* En resumen: para conocer, el hombre necesita una luz más abundante que su propia luz: *ampliori lumine quam sit lumen agentis intellectus, sicut est radius divinus, vel radius revelationis angelicae.*

Por lo tanto, es simplificar demasiado las cosas el presentar a Alberto como «el primer portaestandarte que levantó la bandera de Aristóteles en el siglo XIII». ¡Es curioso ese Aristóteles que no puede conocer nada verdadero sin un don gratuito del Espíritu Santo! La bandera que Alberto enarbola lleva casi todos los nombres posibles. Desde el momento en que afirma que no se conoce la verdad sin una gracia —tesis cristiana, si las hay—, no puede menos de concluir de una vez: más aún *(imo),* hay un filósofo que dice que, aunque se tenga la ciencia habitual de alguna cosa, no se podrá actualizar este saber virtual sino volviéndose hacia la luz del entendimiento increado. No puede tratarse de otro que Avicena, para quien poseer una ciencia no era sino la aptitud adquirida de volverse hacia la Inteligencia agente para recibir de ella el inteligible. He ahí, pues, a un Avicena que sugiere que, hasta para recordar lo que sabe, nuestro entendimiento necesita cada vez un don gratuito del Espíritu Santo. Y no

se trata aquí de una salida de tono. Lo que Alberto decía al comienzo de su carrera, en el *Comentario a las Sentencias,* no hizo más que repetirlo, en términos puramente filosóficos, en su *De intellectu et intelligibili,* y lo ratificó, siendo ya viejo, en su *Suma teológica.* Esa misma convicción se expresa también en sus pruebas de la existencia de Dios. Porque es verdad que Alberto no admite la prueba de San Anselmo; por eso, sus pruebas son pruebas por la causalidad a partir del mundo sensible; son, pues, si nos atenemos a esto, aristotélicas. Pero la prueba que mejor refleja su propia visión del mundo es aquella que se eleva de motor en motor y de causa en causa, hasta el primer motor y la primera causa, en la serie ascendente de los intelectos. El supremo testimonio de la eficacia y la presencia divinas se funda, pues, para él, en la doctrina agustiniana y dionisiana de la iluminación, filosóficamente confirmada por Alfarabí, Avicena, Algazel y Gundissalinus. El tema del *de fluxu entis* confluye, en Alberto, con el tema *de luce,* y arrastra, en poderosa oleada, un cúmulo de datos en que las generaciones siguientes encontrarán con qué alimentar veinte doctrinas diferentes. Puede legítimamente sostenerse que el tomismo estaba preformado en él como en otros; pero para darse cuenta de ello había que ser Santo Tomás de Aquino.

La poderosa personalidad de Alberto no podía dejar de ejercer su influencia sobre numerosos discípulos; pero su obra es excesivamente polimorfa para que pueda hablarse, al menos en esta época, de una escuela albertina propiamente dicha. Sin embargo, si se quiere seguir las huellas de esta influencia en las dos generaciones siguientes de pensadores cristianos, habrá más probabilidades de encontrar dichas huellas en los predecesores inmediatos de los grandes místicos renanos que en Santo Tomás de Aquino. Los temas rectores de su pensamiento se perpetúan en ellos siguiendo su línea primitiva, fuertemente acentuados a veces y, por fin, combinados con temas de procedencia extraña, pero sin las correcciones y enmiendas a que los someterá Santo Tomás. Ello no quiere decir que estos continuadores del pensamiento de Alberto carezcan, por su parte, de personalidad. Nada de eso; pero la personalidad de ellos se asemeja a la de Alberto; por consiguiente, es natural que la gran corriente dionisiana que había atravesado la obra del Maestro Alberto continúe, a través de ellos, hacia Eckhart y hasta Nicolás de Cusa.

Uno de los primeros discípulos de Alberto es Hugo Ripelin (Hugo de Estrasburgo), probable autor de un *Compendium theologicae veritatis,* o *Compendium theologiae* (1268), que alcanzó gran éxito en el siglo XIV, e incluso fue muy pronto atribuido a Alberto Magno. El error se explica fácilmente por los numerosos plagios del discípulo al maestro. Mucho más importante es la obra del alumno predilecto de Alberto, Ulrico de Estrasburgo (Ulrico Engelbrech, Engelberti), que murió antes que su maestro, en 1277. De su obra, que comprendía un Comentario a los *Meteoros* de Aristóteles, un *Comentario a las Sentencias* y una Suma *De Summo bono,* sólo poseemos actualmente este último escrito, del que únicamente se ha

publicado el Libro I. Es una obra esencialmente teológica, cuyos dos primeros Libros son una especie de comentario del *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita, al que Ulrico interpreta inspirándose en el Comentario, todavía inédito. de Alberto a este tratado (G. Théry). Como todo teólogo, Ulrico piensa que la teología es la ciencia de la fe, es decir, la ciencia en virtud de la cual aquello que se cree por la fe se hace objeto de intelección: *scientia fidei, per quam ea intelliguntur, quae fide creduntur.* Como tal, la fe se basta; pero no puede acontecer igual con la teología misma, al menos si se quiere que sea una ciencia. Recogiendo a su manera la idea de Alano de Lila, de Boecio, comprueba que toda ciencia presupone reglas *(regulae veritatis)*, es decir, principios a los que referirse para terminar las discusiones. No todos los principios son igualmente primeros, y solo son inmediatamente evidentes aquellos que son absolutamente primeros. En cuanto ciencia de la fe, la teología presupone, pues, también ella, principios primeros y universales, anteriores a los artículos de la fe, evidentes por sí mismos y con independencia de la fe: *in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima hujus scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur.* Estos principios son cuatro: Dios es la verdad suprema y la causa de toda verdad; esta primera verdad no puede ni engañarse ni engañarnos y, por consiguiente, todo lo que atestigüe su testimonio es verdadero y debe ser creído; se debe creer en todo lo que dicen aquellos por los cuales Dios prueba que es Él quien nos habla confirmando su palabra con señales que serán definidas; la Escritura es verdadera, puesto que Dios nos la ha entregado de esta manera. A diferencia de estas reglas, los artículos de la fe no son inmediatamente evidentes *(per se nota)*, pero se les demuestra por estos mismos principios, *fide cooperante,* y, una vez fundados en ellos, los artículos de la fe se hacen objeto de ciencia: «No se podría encontrar en ningún otro escolástico una exposición de los presupuestos y de los principios de la ciencia teológica tan clara como ésta» (M. Grabmann).

Por lo demás, esta exposición bastaría para ilustrarnos acerca de la inspiración profunda de su filosofía. Sentar como inmediatamente evidente que Dios es la verdad suprema y la causa de toda verdad es admitir que la existencia de Dios puede ser conocida con una certeza rayana en la evidencia inmediata. Como Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo se apropia la jerarquía aviceniana de los estados del entendimiento, hasta aquellos en que entra en contacto, mediante la jerarquía de las Inteligencias separadas, con la luz divina. El universo en que se mueve su pensamiento es el que Alberto Magno había heredado de los árabes, en el cual todas las formas están impresas en las cosas por las Inteligencias motrices de las esferas celestes, y estas mismas Inteligencias deben su causalidad instrumental al hecho de que están «informadas» por la virtud de la luz de la Causa primera, a quien deben el ser y el ser causas. Para concebir la aparición de las formas en los seres es preciso remontarse hasta Dios, en quien están las Ideas; gracias a la luz divina, estas Ideas son reci-

bidas por las Inteligencias motrices de las esferas, de donde parten (*prodeunt in res extra*) para constituir las cosas de que son formas. La doble iluminación paralela de los seres y de los entendimientos por las Ideas divinas se encuentra, pues, intacta en la doctrina de Ulrico.

Por otra parte, la misma influencia neoplatónica se hace sentir en su ontología (M. Grabmann). Para Ulrico, lo mismo que para el autor del *Liber de Causis,* el ser es la primera de las cosas creadas: *prima rerum creatarum est esse;* y entiende por *esse* no el ser abstracto, una entidad, sino la forma primera, fundamento de todas las que vienen después de ella a consecuencia de sus determinaciones sucesivas, y en la que se resuelven finalmente. Este *esse* primero, o forma primera, no presupone nada anterior a él, excepto su creación por Dios; pero el solo hecho de que haya sido creado basta para distinguirlo del Primero; porque el ser del Primero es un *esse purum,* mientras que el *esse* primero creado está, en cuanto creado, mezclado de no-ser. Hasta se puede decir que este *esse* es compuesto de finito e infinito. Por su relación a la causa por la cual es, o sea al Primer Principio, es finito, porque es la simple visión intelectual de una cosa, y como un concepto presente en la luz del entendimiento que lo produce (*rei est simplex intelligentia sive conceptus stans in lumine intellectus agentis ipsum);* en su relación a lo que viene después de él, el *esse* primero creado es infinito en potencia, ya que se divide en lo que es por sí y lo que es en otro (sustancia y accidente), división que se multiplica luego hasta el infinito, lo cual sería imposible si él mismo no fuese infinito en potencia. Evidentemente, toda composición de este género se encuentra ausente del Ser increado. Este *esse,* que es un pensamiento divino actualizado, es una forma producida por el intelecto divino; en este sentido, Ulrico la llama Inteligencia, término que significa simultáneamente, en esta ocasión, una sustancia intelectual y una intelección: *forma a lumine intellectus agentis producta, et in simplici illo lumine per intellectionem accepta.* Esta ontología concuerda perfectamente con una cosmología de la iluminación universal, en la que todas las formas proceden de Dios a través de la primera creada, que, a su vez, es una intelección, como por la difusión de una luz: *prima causa est pura lux formalis et intellectualis, et cum ipsa causet per suam essentiam, aliter enim non esset prima causa, sequitur necessario, quod effectus ejus sit diffusio hujus lucis et formalitatis.* Volvemos a encontrar aquí la mezcla de todos los temas neoplatónicos que, una vez más, se llaman unos a otros: procesión jerárquica universal por modo de conocimiento, iluminación, identificación del ser con la forma. No hay uno solo de estos temas cuyo equivalente no pueda encontrarse en Alberto Magno. Decir, como se hace con frecuencia, que Alberto Magno y Tomás de Aquino han orientado el pensamiento medieval hacia el aristotelismo es decir la verdad; pero no se trata del mismo aristotelismo en el maestro y en el alumno; por eso, el pensamiento de Alberto se prolonga, entre sus verdaderos discípulos, siguiendo líneas diferentes que en el espíritu de Tomás de Aquino.

En historia de la filosofía, es una especie de regla el que los elementos de una síntesis doctrinal conserven en ella como una tendencia a disociarse de ella para volver a ocupar —si se puede hablar así— su lugar natural. El aristotelismo ha triunfado casi totalmente en el siglo XIII como técnica filosófica. Todo el mundo, o casi todo, toma de él, con el planteamiento de los problemas, su método para discutirlos y resolverlos; pero hacia finales del siglo, los elementos neoplatónicos tomados de Avicena y de Dionisio, que Alberto había introducido en su síntesis doctrinal, ocupan decididamente el puesto principal en el espíritu de algunos de sus sucesores, sin que, por lo demás, Aristóteles deje de proporcionar el material de los conceptos filosóficos y el método dialéctico de las discusiones. Ese parece ser el caso del dominico Dietrich de Freiberg (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), filósofo y teólogo, que murió poco después del año 1310.

Parece que Dietrich estudió y enseñó primeramente en el convento dominico de Freiberg, en Sajonia, de donde fue enviado a París, en 1276, para completar allí sus estudios. Ahora ya no se trata de un discípulo de Alberto Magno, sino de uno de esos pensadores de la generación de Eckhart, en quien ha venido a interponerse la influencia de Proclo. Lo cierto es que tal influencia nunca había dejado de ejercerse indirectamente desde que el *Liber de Causis*, cuya doctrina está extraída de Proclo, había sido traducido al latín, quizá por Gerardo de Cremona, hacia 1180. Ya hemos visto cómo Alano de Lila utilizaba este texto desde el fin del siglo XII, con el título de *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, que sugiere suficientemente su importancia para la historia del tema teológico *de bono*. El 18 de mayo de 1268, el infatigable traductor de los filósofos griegos, el dominico Guillermo de Moerbecke, terminaba en Viterbo la traducción de la *Elementatio theologica* de Proclo, fuente directa del *Liber de Causis*. En 1281 traducía otras tres obras de Proclo (*De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia*), así como los comentarios de Proclo al *Timeo* y al *Parménides* de Platón. La influencia de estas traducciones fue inmediata y considerable, sobre todo en los medios teológicos y filosóficos en que dominaba el influjo de Alberto Magno. Dietrich de Freiberg, Eckhart y Bertoldo de Mosburgo acusan visiblemente las señales de dicha influencia: tres alemanes, como Alberto; y, como él, tres dominicos.

La obra de Dietrich es considerable, pero hay esperanzas de poder poseerla completamente bastante pronto, ya que tuvo la buena idea de darle forma de tratados relativamente breves, que no desaniman el celo de los editores. Ya van publicados los tratados *De intellectu et intelligibili, De habitibus, De ente et essentia* (E. Krebs), *De iride et radialibus impressionibus* (J. Würschmidt), *De tempore, De mensuris durationis* (F. Stegmüller). Falta hacer conocer muchos otros, cuyos títulos permiten adivinar su interés; citemos, entre otros: *De origine rerum praedicamentalium, De quidditatibus entium, De luce et ejus origine, De intelligentiis et motibus caelorum, De universitate entium, De causis, De efficientia Dei,*

De theologia, quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae. Este último título da testimonio de un teólogo no menos preocupado que Ulrico de Estrasburgo por establecer el carácter perfectamente científico de la teología; pero se ve asimismo que los problemas propiamente científicos han despertado su interés. Por lo demás, discute el problema del arco iris con un espíritu verdaderamente científico, en el sentido en que hoy lo entendemos. La construcción geométrica de la solución que de él nos da no es enteramente correcta; pero ha sido el primero en ver que el arco iris es el resultado de una reflexión simple y de una refracción doble, en reconocer que cada gota engendra un espectro solar completo y en explicar cómo los diversos colores que provienen de gotas diferentes se reúnen en el ojo. Además, Dietrich ha determinado correctamente el orden de los colores en el rayo refractado y en el espectro solar; y, por fin, ha demostrado, mediante una construcción geométrica correcta, que la condición requerida vale para todas las gotas situadas a la misma altura angular respecto del eje que va del sol al ojo, y solamente para ellas, de suerte que el arco iris tiene que ser siempre un arco de círculo, que alcanza su máximo cuando el sol está en el horizonte.

Al situar la obra científica de Dietrich con relación a sus contemporáneos, el historiador a quien ahora seguimos llama nuestra atención sobre el hecho de que el siglo XIII vio nacer las investigaciones y los trabajos de un Rogerio Bacon y de un Witelo en el ámbito de la óptica. Los paleógrafos miopes, que se preguntan cómo podían escribir y leer sus manuscritos los hombres de la Edad Media, se alegrarán al saber que, en su *De intellectu et intelligibili* (p. 193*), Dietrich menciona a los que invocan el arte en ayuda de la vista, *ut patet de illis, qui vident per berillum et similia.* Así, pues, ya por aquel tiempo se usaban lupas, y quizá incluso anteojos. «Bacon soñó entonces proféticamente con el telescopio, cuyo descubrimiento no llegaría hasta trescientos años más tarde; se empieza a revestir de plomo los espejos; Bacon descubre los focos de los espejos cóncavos, a los que Witelo da forma parabólica; es el tiempo en que los hombres comienzan a navegar con brújula, como nos dice el mismo Dietrich en su *De tribus difficilibus articulis,* y en que Vicente de Beauvais y Tomás de Cantimpré divulgan ampliamente la ciencia de la naturaleza. En cuanto a lo que Alberto Magno ha hecho en favor del estudio de la botánica y de la zoología, a sus atentas observaciones personales, a su oposición radical a una multitud de estúpidas leyendas, sólo eso sería más que suficiente para asegurarle la categoría de gran sabio en la historia de las ciencias. Si se tiene en cuenta todo esto, habrá que admitir que este siglo, al que debemos los más grandes filósofos y teólogos de la Edad Media, dos de los Papas más destacados, desde el punto de vista político, y los más grandes santos, así como el máximo poeta de Italia, merece también la gloria de haber sido un período de la mayor importancia para la historia de las ciencias» (E. Krebs). No se podría expresar mejor. Añadamos únicamente que, si la influencia de Aristóteles ha favorecido en este punto la renovación de la botánica y de la zoología, la de Platón se

ha ejercido casi constantemente en provecho de la geometría y de la óptica. Se diría que Dionisio Areopagita y el Óptico de Alhacén marchaban de acuerdo; metafísica de la luz, noética de la luz y física de la luz parecen exigirse y confirmarse mutuamente. Para hallar la verificación de esta regla basta con pasar del *De iride* de Dietrich a su *De intellectu et intelligibili.*

Esta obra está llena de Proclo, cuya doctrina de las Inteligencias combina con la de Avicena y con todo lo que se le podía relacionar en los textos de San Agustín. Una vez más, todos los platonismos se derraman uno sobre otro. La actividad de las Inteligencias, o Intelectos, es una especie de ebullición o efervescencia interna de estas sustancias intelectuales descritas por Proclo, y en cuya cúspide coloca al Uno: *super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quamdam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem.* He aquí, pues, una creación *ex nihilo* del ser por el Uno; la continuación del texto mostrará, mejor que cuanto pudiéramos decir, cómo opera el pensamiento de Dietrich: «Según interpreta Agustín *Super Genesim ad litteram* (II, 6, 13), donde se dice: Dios dice que sea la luz, o que sea el firmamento, y así sucesivamente, es decir: el Verbo, en el que estas cosas estaban, las ha engendrado para que existiesen. De donde resulta que este Uno, que Proclo pone en cuarto lugar y por encima de todas las cosas, tiene la fecundidad de un intelecto.» Se obtiene, por consiguiente, esta jerarquía de seres: Dios, que es innombrable y por encima de toda causa; su primera «significación», que es el Uno, o el Verbo, y cuya «ebullición» interna causa una «transfusión» que es la creación del ser, pudiéndose confirmar toda esta doctrina por Proclo o por Agustín, indistintamente.

Así, pues, la creación, entendida de este modo como una emanación intelectual, debe ser concebida según el modo de actividad propio de todos los entendimientos agentes. Todos los filósofos están de acuerdo sobre este brotar de los seres a partir de la primera causa. Platón, Aristóteles, el platónico Proclo, Avicena, *cujus abbreviator fuit Algazel,* enseñan de manera semejante que las cosas derivan de Dios conforme al siguiente orden: la primera Inteligencia, de donde provienen la segunda inteligencia, el alma del primer cielo y el primer cielo, y así hasta llegar al mundo subalterno. Todo esto se compagina con la doctrina cristiana de la creación, puesto que, como dice el *Liber de Causis,* sólo Dios crea. Efectivamente, crear es producir sin presuponer causa alguna anterior; el hecho de que las cosas procedan luego unas de otras no implica, pues, que una cree a la otra *(procedere enim rem a re non est unam creare aliam);* puédese, por tanto, admitir la procesión de todas las cosas a partir de un primer creado, sin invalidar por eso la noción cristiana de creación.

Por consiguiente, la psicología y la noética de Dietrich están incluidas en una cosmogonía; nuestro entendimiento agente se presenta como un

caso particular del problema de los entendimientos agentes. Todo entendimiento, en cuanto tal, es la imagen *(similitudo)* del ser total, o ser en cuanto ser, y lo es por esencia. Por eso el entendimiento es capaz de producir todo inteligible. Esencialmente activo, es el principio causal de la sustancia misma del alma, en la que desempeña el mismo papel que el corazón en el animal. En efecto, es causa de la forma inteligible conocida, cuya intelección es toda la sustancia del intelecto posible, como dicen Alejandro de Afrodisia y Alfarabí en sus tratados *De intellectu et intelligibili*. En sí mismo considerado, este entendimiento posible no es más que una pura potencialidad, sin naturaleza alguna positiva, del que la forma inteligible es sólo un accidente. El entendimiento agente es, pues, el único acto sustancial que aquí se puede discernir; y, como no es posible admitir que él mismo sea la forma del alma, hay que concluir que es su causa. Dietrich resume sus propios análisis en la siguiente fórmula: *intellectus agens est principium causale intrinsecum in anima, non solum quantum ad operationes ejus intellectuales, sed etiam quantum ad essentiam animae sicut cor in animali.* Es claro que esta causa del alma no obra sino en virtud de la Causa primera, de quien dimana toda causalidad.

Cada entendimiento agente es una sustancia individual. Lo es, en primer lugar, como sustancia capaz de conocimiento racional discursivo, cosa que no podría pertenecer a una simple especie en cuanto tal, y también porque constituye una unidad compuesta, un *unum per essentiam,* con la sustancia del alma, de la que es causa. Es *essentialiter unum ens cum essentia animae.* Para explicar el conocimiento intelectual no basta la abstracción, al menos tal como se concibe de ordinario. Efectivamente, es muy cierto que existen en primer lugar las cosas, las impresiones sensibles, las imágenes particulares y su elaboración, por la cogitativa, en intenciones universales; pero todo eso no rebasa todavía lo sensible; para elevarlo a lo inteligible es preciso el acto del entendimiento agente, que tampoco puede obrar esta transformación sino porque está permanentemente vuelto hacia Dios. No olvidemos su naturaleza: lo mismo que todas las demás cosas proceden de las Ideas divinas, él procede de ellas como semejanza del ser total, y por eso su conocimiento virtual está todo entero en él. El conocimiento que de él tiene no es discursivo, sino intuitivo: *non variatur ejus cognitio de una re ad aliam, sed uno intuitu cognoscendo suum principium, et sic procedendo ad esse cognoscit totam universitatem entium.*

La virtud propia del entendimiento agente consiste en que es una imagen perfecta de Dios. En un capítulo —muy importante desde el punto de vista histórico— del *De intellectu et intelligibili* (II, 37), Dietrich reúne en apoyo de su tesis varios textos de San Agustín, donde se puede leer que el alma contiene en su conocimiento la totalidad de los seres *(De inmort. animae,* IV, 6); que semejante conocimiento es el tesoro oculto de esta memoria del alma en que están enterradas las cosas, y no solamente sus imágenes (*Conf.*, X, 10); y, por fin, que en esta *abstrusior profunditas* del alma (*De Trinitate,* XV, 21, 40), en este reducto secreto es

donde brilla la luz universal de las verdades, reducto al que llama también *abditum mentis* (*De Trin.*, XIV, 7, 9). Así, pues, Dietrich identifica expresamente el *abditum mentis* de Agustín con el entendimiento agente de Aristóteles; *abditum mentis, et est intellectus agens,* es decir, ese fondo secreto en el cual, como dice Agustín, *encuentra* el hombre cuanto en sí descubre de verdadero por el razonamiento. Lo encuentra allí —precisa Agustín—, y encontrar no es engendrar ni hacer; de otro modo, el espíritu que construye la definición del círculo engendraría, en el tiempo, algo eterno (*De inmort. animae,* IV, 6). En su *De visione beatifica,* el segundo de los tres tratados que componen el *De tribus difficilibus articulis,* Dietrich desarrolla este punto en una serie de proposiciones que lo colocan en contradicción directa, y al parecer consciente, con la doctrina tomista: 1.º *Abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens in sua essentia, est vere substantia;* 2.º *Abditum mentis, quod est intellectus agens, semper stat in lumine actualis Intelligentiae et semper actu intelligit;* 3.º *Abditum mentis tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam;* 4.º *Intellectus per essentiam est exemplar quoddam et similitudo entis, in eo quod ens et omnia intelligit;* 5.º *Intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam, eodem modo quo se intelligit, et eadem simplici actione.* Comentando esta última proposición, Dietrich precisa: «puesto que el entendimiento agente es por su esencia el ejemplar de todo el ser en cuanto ser y, por lo mismo, es intelectualmente todo el ser, es evidente que, de la misma manera y por la misma intelección simple con que se conoce a sí mismo por esencia, conoce el ser total, como acontece en Dios a su manera, que es la manera divina, puesto que conoce todo lo demás al conocerse a sí mismo». Esta serie de ecuaciones entre el entendimiento agente de todos los peripatéticos (Alejandro, Alfarabí, Avicena y Averroes), el *abditum mentis* agustiniano y la imagen de Dios en el hombre no era una doctrina mística, sino una posición metafísica que los místicos alemanes habían de aprovechar bien pronto. Por lo demás, este neoplatonismo, influenciado por Proclo, había de continuar actuando hasta mucho más allá de comienzos del siglo XVI, gracias a otro dominico alemán, Bertoldo de Mosburgo (Bertoldus de Morsburch). Este contemporáneo de Eckhart ha dejado una vasta *Expositio in Elementationem Theologicam Procli,* todavía inédita, en la que se cita a Dietrich de Freiberg y Ulrico de Estrasburgo, entre otros muchos, y que Nicolás de Cusa, a su vez, citará elogiosamente en su *De docta ignorantia.*

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO MAGNO: *Obras* en *Opera omnia,* ed. A. Borgnet, 38 vol., París, Vivès, 1890-1899.—H. STADLER, *Albertus Magnus de Animalibus lib. XXVI,* Münster i. Westf., 2 vol., 1916 y 1920.—Vida y costumbres de Alberto Magno: P. DE LOE, *De vita et scriptis beati Alberti Magni,* en *Analecta Bollandiana,* t. XIX (1900), pp. 257-284; t. XX (1901), pp. 273-316; t. XXI (1902), pp. 361-371.—A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *Vida de San A. Magno, Doctor de la Iglesia,* 1932.—F. PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften*

Alberts des Grossen, Friburgo de Brisgovia, 1920 (I, Las antiguas biografías de Alberto; II, Vida de Alberto; III, Cronología de las obras); *Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen*, en *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1923, pp. 475-482.—C. H. SCHEEBEN, *Albert der Grosse, zur Chronologie seines Lebens*, Vecht, 1931.—P. G. MEERSSEMAN, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O. P.*, C. Beyaert, Brujas, 1931 (el mejor punto de partida para un estudio de Alberto Magno).—M. M. LAURENT y M. J. CONGAR, *Essai de bibliographie albertinienne*, en *Maître Albert*, Revue Thomiste, Saint-Maximin (Var), s. f., pp. 198-238.

No existen estudios de conjunto que se puedan considerar adecuados, pero sí buenos estudios parciales: Sobre la cosmografía de Alberto, P. DUHEM, *Le système du monde*, t. V; sobre su actitud para con la ciencia, L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, t. II, pp. 517-592.—Lógica: C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III (1867), pp. 89-107.—Psicología y epistemología: J. BACH, *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen und Römer, Araber und Juden*, 1881.—A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, Münster i. Westf., 2 vol., 1903 y 1906.—Filosofía de la naturaleza: H. FRONOBER, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grosse*, Breslau, 1909.—A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster i. Westf., 1913.—Moral: W. FEILER, *Die Moral des Albertus Magnus*, 1891.

INFLUENCIA DE ALBERTO MAGNO: M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, M. Hueber, 1936, t. II, pp. 324-412.

ULRICO DE ESTRASBURGO: Textos aparecidos en J. DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg, O. P., la Summa de Bono, Livre I*, París, J. Vrin, 1930.—M. GRABMANN, *Des Ulrich Engelberti von Strasbourg O. Pr.* († 1277) *Abhandlungen De pulchro. Untersuchungen und Texte*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1925; *Studien über Ulrich von Strasbourg*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, M. Hueber, 1926, t. I, pp. 147-221.—G. THÉRY, O. P., *Originalité du plan de la «Summa de bono» d'Ulrich de Strasbourg*, en *Revue Thomiste*, 1922, pp. 376-397.—A. STOHR, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strasbourg mit besonderer Berüksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, Münster i. Westf., 1928.

TRADUCCIONES DE PROCLO: M. GRABMANN, *Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 413-423.

DIETRICH DE FREIBERG: E. KREBS, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster i. Westf., 1906 (contiene, además de un estudio biográfico y doctrinal, el análisis de los tratados inéditos y el texto del *De intellectu et intelligibili* y del *De habitibus); Le traité «De esse et essentia» de Thierry de Fribourg*, en *Revue Néoscolastique*, t. XVIII (1911), pp. 516-536.—J. WÜRSCHMIDT, *Dietrich von Freiberg, Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*, Münster i. Westf., 1914 (texto del *De iride et radialibus impressionibus*).—F. STEGMÜLLER, *Meister Dietrich von Freiberg ueber die Zeit und das Sein*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XIII (1942), pp. 153-221 (textos del *De tempore* y del *De mensuris durationis*).

V. DE TOMÁS DE AQUINO A GIL DE ROMA

Comparada con la obra de Santo Tomás, a la que abrió el camino, la de Alberto Magno es inferior desde el doble punto de vista de la crítica de las doctrinas y de su sistematización. Pero hay que reconocer, por otra parte, que la obra relativamente indiferenciada del maestro implicaba virtualidades muy diversas, de las cuales sólo una parte podía encontrar completo desarrollo en la obra del discípulo. El maestro había sentido

mejor lo que hay de fecundo, para la ciencia pura, en la práctica del empirismo aristotélico. En vez de contentarse con rendirle su homenaje, después de colocarlo como base de un edificio metafísico y teológico, había vuelto a poner en uso el mismo instrumento creado por Aristóteles. Así, pues, Alberto Magno había tomado nuevamente contacto con la naturaleza a través de los libros. Sabía que el silogismo pierde su valor cuando se llega a lo particular, y que entonces sólo la experiencia tiene fuerza probatoria: *experimentum solum certificat in talibus.* Aún hoy se puede ver, a pesar de los errores contenidos en sus obras, que era un excelente observador, capaz de obtener resultados incontestables. Pero el problema religioso era el que había de concentrar, en beneficio propio, lo mejor de la energía intelectual disponible en la Edad Media, y él es el que va a dominar toda la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás nació en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, hacia el fin del año 1224 o comienzos del 1225. En 1230 se hizo oblato en el monasterio de Montecasino. En 1239 vuelve Tomás, durante algún tiempo, con su familia. Sin embargo, desde el otoño del mismo año lo encontramos como estudiante de Artes en la Universidad de Nápoles. En esta misma ciudad, y a la edad de veinte años (1244), viste el hábito dominicano. Entonces se dirige a París con el Maestro General de la Orden, Juan el Teutónico. Sus hermanos, despechados por su ingreso en el estado religioso, organizan un golpe de mano cerca de Aquapendente, se apoderan de él y lo conducen a Roccasecca. Tomás recobra la libertad en otoño del año 1245 y se traslada a París, donde estudia, en la Facultad de Teología, bajo la dirección de Alberto Magno. En 1248, Tomás abandona París para acompañar a su maestro, que había sido encargado de dirigir el nuevo *Studium generale* establecido por la Orden en Colonia. Permanece allí hasta las vacaciones de verano del año 1252, fecha en que regresa a París con objeto de prepararse para el grado de Maestro en Teología. Se licencia en Teología el año 1256, comienza su enseñanza a fin de conquistar el grado de Maestro en dicha disciplina y prosigue la enseñanza durante tres años, desde septiembre de 1256 hasta junio de 1259. Admitido al rango de los Maestros a raíz de los acontecimientos de que hemos hablado con ocasión de San Buenaventura, regresa, no obstante, a Italia, y enseña sucesivamente en Anagni (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Roma (1265-1267) y Viterbo (1267-1268). En esta fecha, Tomás abandona Italia para volver a París, adonde llega en 1269. Deja nuevamente París en 1272, enseña en Nápoles en 1273 y parte en enero de 1274, convocado personalmente por Gregorio X, al segundo Concilio general de Lyon. Habiendo enfermado en el camino, se detiene en Fossanuova, donde muere el 7 de marzo de 1274.

Los primeros escritos de Santo Tomás (*De ente et essentia* y el *Comentario a las Sentencias*) datan de su primera estancia en París; pero las obras más importantes datan de su enseñanza en Italia y de su segunda estancia en París. Puede decirse que su obra, de vasta extensión, com-

prende modelos de todos los géneros de obras filosóficas entonces conocidos. Si nos atenemos al contenido de esas obras para preguntarnos qué es lo que nos pueden enseñar sobre el pensamiento de su autor, hemos de distinguir, en general, los *Comentarios* a Aristóteles, las *Sumas* y las *Cuestiones disputadas*. Los *Comentarios* pueden ser considerados como otros tantos ensayos para explicar los escritos de Aristóteles sobre los que tratan y para destacar su contenido. Son, pues, a la vez, obras de interpretación y de crítica. El interés que presentan es con frecuencia considerable en cuanto a lo que nos enseñan sobre las obras estudiadas; pero, desde el punto de vista de Santo Tomás mismo, ofrecen el particularísimo interés de hacernos asistir directamente al trabajo de su pensamiento. Santo Tomás, que condena tan secamente, como teólogo, las doctrinas que juzga falsas, es, por el contrario, apasionadamente curioso en lo tocante a extraer de las filosofías más diversas el alma de verdad que puedan contener. Se hace, pues, preciso distinguir los casos en que interpreta y los casos en que expone; cuando interpreta, hay que evitar por igual dos errores de apreciación: uno consistiría en creer que se despreocupa del sentido de las doctrinas que él orienta voluntariamente en su propio beneficio; otro sería atribuirle el sentido original de fórmulas que él no admite a menudo, a no ser en el mismo sentido en que él las entiende. Mas un estudio completo de Santo Tomás no debe desdeñarlas. El *Comentario a las Sentencias* nos muestra su pensamiento en vías de formación, tentado todavía por ciertas fórmulas avicenianas que terminará por corregir; los *Comentarios* a Aristóteles y al Pseudo Dionisio, igualmente indispensables, nos lo presentan bebiendo en dos fuentes, de inspiración tan distinta, en que su filosofía y su teología han de alimentarse. Mas para un estudio directo del pensamiento de Santo Tomás hay que dirigirse a las dos *Sumas*. La exposición completa, pero también simplificada lo más posible, de la filosofía tomista, se encuentra en las dos primeras partes de la *Suma teológica*. Es allí, en esas cuestiones que Santo Tomás redacta expresamente para principiantes, donde conviene ir a buscar la primera iniciación de su pensamiento. La *Suma contra los gentiles* contiene la misma doctrina, pero pretende fundamentarla, lo más completamente posible, en la demostración racional. Por lo tanto, ahí se debe buscar la discusión profunda de los problemas resueltos en la *Suma teológica;* allí son nuevamente considerados y enfocados desde todos los puntos de vista, sometidos a la prueba de innumerables objeciones, y solamente después de haber triunfado de estas múltiples pruebas de resistencia son consideradas definitivamente como verdaderas las soluciones. En fin, para el caso en que parezca necesaria una nueva profundización en los problemas, es preciso acudir a las *Cuestiones disputadas*, así como a los *Quodlibeta*. El conocimiento de algunas Cuestiones disputadas, como las *Quaestiones de Veritate* o *De Potentia*, por ejemplo, resulta tan indispensable como el de las dos *Sumas* para quien desee penetrar hasta el fondo mismo del pensamiento de Santo Tomás.

Una doble condición domina el desarrollo de la filosofía tomista: la distinción entre la razón y la fe, y la necesidad de su concordancia. El ámbito entero de la filosofía proviene exclusivamente de la razón; es decir, que el filósofo no debe admitir nada más que lo que sea accesible a la luz natural y demostrable por sus solos recursos. La teología, por el contrario, se basa en la revelación, o sea, en fin de cuentas, en la autoridad de Dios. Los artículos de la fe son conocimientos de origen sobrenatural, contenidos en fórmulas cuyo sentido no nos es enteramente penetrable, pero que debemos aceptar como tales, aunque no podamos comprenderlos. Así, pues, un filósofo argumenta siempre buscando en la razón los principios de su argumentación; un teólogo argumenta siempre buscando sus principios primeros en la revelación. Delimitados así los dos dominios, es necesario constatar, empero, que ocupan en común un determinado número de posiciones. En primer lugar, la armonía de derecho entre sus conclusiones últimas es cosa cierta, incluso cuando esa armonía no aparezca de hecho. Ni la razón —cuando la usamos correctamente— ni la revelación —puesto que tiene su origen en Dios— pueden engañarnos. Ahora bien, la concordancia de la verdad con la verdad es necesaria. Es, por tanto, cierto que la verdad de la filosofía se ajustaría a la verdad de la revelación por una cadena ininterrumpida de lazos de unión verdaderos e inteligibles, si nuestro espíritu pudiese comprender plenamente los datos de la fe. De aquí resulta que, siempre que una conclusión filosófica contradice al dogma, nos hallamos ante un signo cierto de que tal conclusión es falsa. La razón, debidamente advertida, tiene que criticarse en seguida a sí misma y encontrar el punto en que se ha producido el error. También se deduce de aquí que la imposibilidad en que nos hallamos de tratar a la filosofía y a la teología con un método único, no nos impide considerarlas como formando idealmente una sola verdad total. Por el contrario, tenemos el deber de llevar lo más lejos posible la interpretación racional de las verdades de la fe, de ascender por la razón hacia la revelación y de volver a descender desde la revelación hacia la razón. Partir del dogma como de un dato, definirlo, desarrollar su contenido, incluso esforzarse —mediante analogías bien escogidas y razones de conveniencia— en mostrar por dónde puede nuestra razón rastrear el sentido del dogma: tal es el objeto de la ciencia sagrada. En cuanto teología, argumenta partiendo de la revelación; y, desde este punto de vista, no tenemos por qué preocuparnos. Pero las cosas suceden de muy distinto modo cuando el trabajo lo hace la razón partiendo de sus propios principios. Así puede determinar ante todo la suerte de las filosofías que contradicen los datos de la fe. Puesto que el desacuerdo en cuestión es un indicio de error, y ya que el error no puede encontrarse en la revelación divina, es necesario que se encuentre en la filosofía. Por tanto, o bien demostraremos que esas filosofías se equivocan, o mostraremos que han querido probar en una materia en que la prueba racional es imposible, y donde, por consiguiente, la decisión debe pertenecer a la fe. En seme-

jante caso, la revelación no interviene más que para señalar el error; pero no lo hace en su nombre, sino exclusivamente en el de la razón.

Una segunda tarea —ésta, positiva y constructiva— incumbe a la filosofía. En las enseñanzas de la Escritura existe el misterio y lo indemostrable, pero también existe lo inteligible y lo demostrable. Ahora bien, es mejor entender que creer, siempre que nos sea permitido elegir. Dios ha dicho: *Ego sum qui sum.* Esta palabra basta para imponer al ignorante la fe en la existencia de Dios; pero no dispensa al metafísico, cuyo objeto propio es el ser en cuanto ser, de buscar qué es lo que semejante fórmula nos enseña acerca de lo que Dios es. Hay, pues, dos teologías específicamente distintas, que, si no se continúan con todo rigor para nuestros espíritus finitos, pueden, al menos, concordar y completarse: la teología revelada, que parte del dogma, y la teología natural, que es elaborada por la razón.

La teología natural no es toda la filosofía; sólo es una parte, o mejor aún, su coronamiento; pero es la parte de la filosofía que Santo Tomás elaboró más profundamente y en la que se manifestó como un genio verdaderamente original. Cuando se trata de física, de fisiología o de meteoros, Santo Tomás no pasa de ser el discípulo de Aristóteles; pero cuando se trata de Dios, de la génesis de las cosas y de su retorno a Dios, Santo Tomás es él mismo. Sabe, por la fe, hacia dónde se dirige y, sin embargo, no progresa sino mediante los recursos de la razón. En esta obra filosófica, la influencia reconocida de la teología es, pues, cierta; y es, con seguridad, la teología la que proporcionará el plan. No porque exista para ello una necesidad intrínseca. Santo Tomás, si hubiese querido, hubiera podido escribir una metafísica, una cosmología, una psicología y una moral concebidas según un plan estrictamente filosófico y partiendo de lo que es más evidente para nuestra razón. Pero es un hecho, y nada más, que sus obras sistemáticas son sumas de teología y que, por consiguiente, la filosofía que exponen nos es ofrecida según el orden teológico. Las primeras cosas que conocemos son las sensibles, pero lo primero que Dios ha revelado es su existencia; así, pues, se comenzará teológicamente por el punto al que, filosóficamente, se llegaría tras una larga preparación. Habrá que suponer, a lo largo del camino, que hay problemas resueltos; pero el caso es que, efectivamente, lo están, y la razón no perderá nada por haber esperado. Añadamos que, incluso desde el punto de vista estrictamente filosófico, esta solución presenta sus ventajas. Suponiendo resuelto el problema total, haciendo como si lo que es más conocido por sí mismo lo fuese también para nuestros espíritus finitos, damos de la filosofía una exposición sintética, cuya profunda concordancia con la realidad no se puede poner en duda. Por eso mismo, la teología natural, así comprendida, nos invita a contemplar el universo tal como es, con Dios como principio y como fin. Vamos, pues, a esbozar, gracias a este giro dado al problema, el sistema del mundo que rigurosamente tendríamos el derecho de establecer si los principios de nuestro conocimiento fuesen al mismo tiempo los principios de las cosas.

Según el orden que hemos decidido seguir, conviene que partamos de Dios. La demostración de su existencia es necesaria y posible. Necesaria, porque la existencia de Dios no es algo evidente; la evidencia en semejante materia sólo sería posible si tuviésemos una noción adecuada de la esencia divina; entonces su existencia aparecería como necesariamente incluida en su esencia. Pero Dios es un ser infinito, y como no tenemos concepto del infinito, nuestro espíritu finito no puede ver la necesidad de existir que su infinitud misma implica; nos es preciso concluir por vía de razonamiento esta existencia que no podemos constatar. Así, la vía directa que nos abría el argumento ontológico de San Anselmo se nos cierra; pero la que indica Aristóteles permanece abierta para nosotros. Busquemos, pues, en las cosas sensibles, cuya naturaleza es proporcionada a la nuestra, un punto de apoyo para elevarnos a Dios.

Todas las pruebas tomistas ponen en juego dos elementos distintos: la constatación de una realidad sensible que requiere una explicación y la afirmación de una serie causal, que tiene por base a esta realidad sensible y por cima a Dios. La vía más manifiesta es la que parte del movimiento. Existe movimiento en el universo; es el hecho que hay que explicar, y la superioridad de esta prueba no proviene de que sea más rigurosa que las demás, sino de que su punto de partida es el más fácil de captar. Todo movimiento tiene una causa, y esta causa debe ser exterior al ser que está en movimiento; efectivamente, no se puede ser, a la vez y bajo el mismo aspecto, el principio motor y la cosa movida. Pero el motor debe ser movido por otro, y éste por otro. Consiguientemente, debe admitirse, o bien que la serie de las causas es *infinita y no tiene un primer término* —pero entonces nada explicaría que haya movimiento—, o bien que la serie es finita y existe un primer término, y este primer término es Dios.

Lo sensible no nos plantea únicamente el problema del movimiento. Porque las cosas no sólo se mueven, sino que antes de moverse existen y, en la medida en que son reales, poseen un determinado grado de perfección. Ahora bien, lo que hemos dicho de las causas del movimiento podemos decirlo de las causas en general. Nada puede ser causa eficiente de sí mismo; porque, para producirse, tendría que ser anterior —en cuanto causa— a sí mismo —en cuanto efecto—. Así, pues, toda causa eficiente supone otra, la cual, a su vez, supone otra. Mas estas causas no mantienen entre sí una relación accidental; por el contrario, se condicionan según un orden determinado, y precisamente por eso cada causa eficiente da verdaderamente cuenta de la siguiente. Siendo esto así, la primera causa explica a la que está en medio de la serie, y la que está en medio explica a la última. Es, pues, necesario que haya una primera causa de la serie para que haya una causa intermedia y una causa última; y esta primera causa eficiente es Dios.

Consideremos ahora el ser mismo. El ser que nos es dado está en vías de perpetuo devenir: unas cosas se generan y, por tanto, tienen posibilidad de existir; otras se corrompen y, por lo mismo, tienen posibilidad de no existir. Poder existir o no existir es no tener una existencia necesaria;

ahora bien, lo necesario no necesita de causa para existir y, precisamente porque es necesario, existe por sí mismo; pero lo posible no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia; y si no hubiese absolutamente nada más que seres posibles en las cosas, nada habría. Para que lo que podía ser sea, es necesario antes algo que sea y que le haga ser. Es decir, si hay algo, es que en alguna parte existe algo necesario. Ahora bien, también aquí este necesario exigirá una causa o una serie de causas que no sea infinita; y el ser necesario por sí, causa de todos los seres que le deben su necesidad, no puede ser otro que Dios.

Una cuarta vía pasa por los grados jerárquicos de perfección que se observan en los seres. Hay grados en la bondad, la verdad, la nobleza y las demás perfecciones de este género. Pero el más y el menos supone siempre un término de comparación, que es lo absoluto. Hay, pues, una verdad y un bien en sí, es decir, en fin de cuentas, un ser en sí que es causa de todos los demás seres y al que llamamos Dios.

La quinta vía se funda en el orden de las cosas. Todas las operaciones de los cuerpos naturales tienden hacia un fin, aun cuando carezcan en sí mismos de conocimiento. La regularidad con que alcanzan su fin muestra bien a las claras que no llegan a él por azar, y esta regularidad no puede ser más que intencional y querida. Puesto que carecen de conocimiento, es preciso que alguien conozca por ellos, y a esta inteligencia primera, ordenadora de la finalidad de las cosas, llamamos Dios.

Por muy diversas que parezcan, estas «vías» hacia Dios se comunican entre sí por un lazo secreto. Efectivamente, cada una de ellas parte de este dato: que, al menos bajo uno de sus aspectos, algo de la realidad no contiene en sí la razón suficiente de su propia existencia. Lo que es cierto cuando se trata del movimiento y del orden de las cosas, lo es, con mayor razón, de su mismo ser. Cada ser es «alguna cosa que es» y, cualquiera que sea la naturaleza o esencia de la cosa considerada, jamás incluye su existencia. Un hombre, un caballo, un árbol, son seres reales, es decir, sustancias, ninguno de los cuales es la existencia misma, sino solamente un hombre que existe, un caballo que existe o un árbol que existe. Por tanto, se puede decir que la esencia de todo ser real es distinta de su existencia; y, a menos que se suponga que lo que de suyo no es, pueda darse a sí mismo la existencia, lo cual es absurdo, hay que admitir que todo aquello cuya existencia es distinta de su naturaleza recibe de otro su existencia. Ahora bien, lo que es por otro no puede tener más causa primera que aquello que es por sí. Es, pues, necesario que exista, como causa primera de todas las existencias de este género, un ser en quien la esencia y la existencia sean una sola y misma cosa. A este ser es al que llamamos Dios.

Así alcanza el metafísico, con la sola razón, la verdad filosófica oculta bajo el nombre que Dios mismo se ha dado para hacerse conocer por el hombre: *Ego sum qui sum* (*Éxodo*, III, 13). Dios es el acto puro de existir, o sea, no una esencia cualquiera, como el Uno, o el Bien, o el Pensamiento, a la que se atribuyese, además la existencia; tampoco es una determinada manera eminente de existir, como la Eternidad, la Inmutabilidad

o la Eternidad, que se atribuyera a su ser como característica de la realidad divina; Dios es el Existir mismo (*ipsum esse*), puesto en sí y sin añadidura alguna, ya que todo lo que se le pudiera añadir lo limitaría determinándolo. Lo que se pretende decir, al afirmar que en Dios la esencia se identifica con la existencia, es que aquello que se llama esencia en los otros seres es en Dios el acto mismo de existir. Así, pues, no se trata aquí de identificar a Dios con cualquiera de sus atributos, sino, por el contrario, de hacer que éstos no sean verdaderamente más que atributos de Dios. Si es el Existir puro, Dios es, por lo mismo, la plenitud absoluta del ser; es, por consiguiente, infinito. Si es el ser infinito, no puede faltarle nada que deba adquirir, ningún cambio es concebible en Él; es, pues, soberanamente inmutable y eterno, y así respecto de las demás perfecciones que conviene atribuirle. Ahora bien, conviene atribuírselas todas, porque si el acto absoluto de existir es infinito, lo es en el orden del ser, siendo, por tanto, perfecto.

De ahí las múltiples deficiencias del lenguaje con que nos expresamos. Este Dios cuya existencia afirmamos no nos permite penetrar lo que Él es. Es infinito, mientras que nuestras inteligencias son finitas; por consiguiente, necesitamos tomar sobre Él tantas visiones exteriores como podamos, sin tener nunca la pretensión de agotar su contenido. Una primera manera de proceder consiste en negar de la esencia divina todo lo que no puede pertenecerle. Separando sucesivamente de la idea de Dios el movimiento, el cambio, la pasividad, la composición, llegamos a considerarlo como un ser inmóvil, inmutable, perfectamente en acto y absolutamente simple; es la vía de la negación. Pero se puede seguir una segunda vía y tratar de nombrar a Dios según las analogías que subsisten entre las cosas y Él. Existe necesariamente una relación y, por consiguiente, una cierta semejanza, entre el efecto y la causa. Cuando la causa es infinita y el efecto finito, evidentemente no se puede decir que las propiedades descubiertas en el efecto se encuentren, tal como están en él, en su causa; pero lo que existe en el efecto debe preexistir también en su causa, cualquiera que sea su manera de existir en ella. En este sentido, atribuimos a Dios, pero elevándolas al infinito, todas las perfecciones de las que hayamos encontrado algún rastro en la criatura. Así, diremos que Dios es perfecto, soberanamente bueno, único, inteligente, omnisciente, voluntario, libre y todopoderoso, reduciéndose cada uno de sus atributos, en última instancia, a no ser más que un aspecto de la perfección infinita y perfectamente una del acto puro de existir que es Dios.

Al demostrar la existencia de Dios por el principio de causalidad hemos establecido simultáneamente que Dios es el creador del mundo. Puesto que es el existir absoluto e infinito, Dios contiene virtualmente el ser y las perfecciones de todas las criaturas; el modo según el cual todo ser emana de la causa universal se llama creación. Para definir esta idea conviene prestar atención a tres cosas. Primeramente, el problema de la creación no se plantea para tal o cual cosa particular, sino para la totalidad de lo que existe. En segundo lugar, precisamente porque se trata de expli-

car la aparición de todo lo que es, la creación no puede ser más que el mismo don de la existencia: no hay nada, ni cosas, ni movimiento, ni tiempo, y he aquí que aparece la criatura, el universo de las cosas, el movimiento y el tiempo. Decir que la creación es la emanación *totius esse* equivale a decir que es *ex nihilo*. En tercer lugar, si la creación no presupone, por definición, materia alguna, presupone, igualmente por definición, una esencia creadora que, por ser ella misma el acto puro de existir, puede causar actos finitos de existir.

Puestas estas condiciones, se concibe que sea posible una creación, y se advierte que debe ser libre. Efectivamente, el Acto puro de existir no carece de nada por el hecho de que el mundo no exista, y no aumenta en nada por el hecho de que el mundo exista. La existencia de las criaturas es, pues, radicalmente contingente respecto de Dios, lo cual se expresa al decir que la creación, si se produce, es un acto libre. Ahora bien, puede producirse; porque si se pone a Dios como Acto puro, no sólo del pensamiento —como hacía Aristóteles—, sino de la existencia misma, se cumplen las tres condiciones requeridas para una creación: se trata de producir la existencia misma de todo cuanto es; se trata, por tanto, de una producción *ex nihilo*, y la causa de esta producción radica en la perfección del existir divino. La relación entre la criatura y el Creador, tal como resulta de la creación, se llama participación. Señalemos inmediatamente que, lejos de implicar alguna significación panteísta, esta expresión tiende, por el contrario, a evitarla. Participación expresa a la vez el lazo que une a la criatura con el creador, lo que hace inteligible la creación y la separación que les impide confundirse. Participar en el acto puro o en la perfección de Dios es poseer una perfección que preexistía en Dios y que, por otra parte, se encuentra todavía en Él sin haber disminuido ni aumentado por la aparición de la criatura y que ésta reproduce según su modo limitado y finito. Participar no es ser una parte de aquello de lo que se participa; es tener su propio ser y recibirlo de otro ser, y el hecho de recibirlo de él es precisamente lo que prueba que no se es él.

De este modo la criatura viene a colocarse infinitamente por debajo del creador, tan lejos que ya no hay relación real entre Dios y las cosas, sino solamente entre las cosas y Dios. El mundo, en efecto, nace al ser sin que se produzca ningún cambio en la esencia divina y, no obstante, el universo no ha salido de Dios por una especie de necesidad natural, sino que es manifiestamente producto de una inteligencia y una voluntad. Todos los efectos de Dios preexisten en Él; pero como es una inteligencia infinita y su inteligencia es su mismo ser, todos sus efectos preexisten en Él según un modo de ser inteligible. Así, pues, Dios conoce todos sus efectos antes de producirlos, y si acaba produciéndolos porque los conocía, es que los ha querido. El simple espectáculo del orden y la finalidad que reinan en el mundo bastan, por lo demás, para cerciorarnos de que no es una naturaleza ciega la que ha producido las cosas por una especie de necesidad, sino que es una providencia inteligente, que las ha elegido libremente.

De igual modo se concibe que un solo ser haya podido producir directa e inmediatamente una multitud de seres. Algunos filósofos árabes, y de manera especial Avicena, creen que de una causa *una* no puede salir más que un solo efecto. De ahí concluyen que Dios tiene que crear una primera criatura, la cual crea otra a su vez, y así siempre. Pero ya hacía tiempo que Agustín nos había dado la solución del problema. Puesto que Dios es inteligencia pura, debe poseer en sí todos los inteligibles, es decir, las formas que después han de ser formas de las cosas, pero que todavía únicamente existen en su pensamiento. Estas formas de las cosas, que llamamos Ideas, preexisten en Dios como modelos de las cosas que serán creadas y como objetos del conocimiento divino. Al conocerse, no ya tal como es en Sí mismo, sino como participable por las criaturas, Dios conoce las Ideas. Por consiguiente, la idea de una criatura es el conocimiento que tiene Dios de una determinada participación posible de su perfección por esa criatura. Así es cómo, sin comprometer la unidad divina, puede ser engendrada por Dios una multiplicidad de cosas.

Queda por saber en qué momento ha sido creado el universo. Los filósofos árabes, y sobre todo Averroes, pretenden interpretar el auténtico pensamiento de Aristóteles enseñando que el mundo es eterno. Dios sería, ciertamente, la causa primera de todas las cosas; pero esta causa infinita e inmutable, existente desde toda la eternidad, habría producido también su efecto desde toda la eternidad. Otros, por el contrario —y San Buenaventura se cuenta entre ellos—, pretenden demostrar racionalmente que el mundo no ha existido siempre. De acuerdo en este punto con Alberto Magno, Tomás estima que unos y otros pueden invocar, en favor de su tesis, argumentos verosímiles, pero ninguna de las dos hipótesis es susceptible de demostración. Cualquiera que sea la solución que se desee establecer, sólo se puede buscar el principio de su demostración en las cosas mismas o en la voluntad divina que las ha creado; ahora bien, ni en un caso ni en otro encuentra nuestra razón fundamento para una verdadera prueba. Efectivamente, demostrar es partir de la esencia de una cosa para mostrar que una propiedad pertenece a esta cosa. Pero si partimos de la esencia de las cosas que se contienen en el universo creado, veremos que, así como es por sí misma distinta de su existencia, toda esencia, considerada en sí misma, es indiferente a cualquier consideración de tiempo. Las definiciones de la esencia del cielo, del hombre, de la piedra, son intemporales, como todas las definiciones; en modo alguno nos ilustran acerca de si el cielo, el hombre, la piedra, son o no son, han existido o no han existido siempre. Por tanto, no encontraremos ayuda alguna en la consideración del mundo. Tampoco nos sirve de nada la consideración de la causa primera, que es Dios. Si Dios ha querido libremente el mundo, nos es absolutamente imposible demostrar que lo haya querido necesariamente en el tiempo más bien que en la eternidad. El único fundamento que nos queda para establecer nuestra opinión al respecto es que Dios nos ha manifestado su voluntad por la revelación, en la que se funda la fe. Puesto que la razón no puede decidir, y ya que Dios nos instruye sobre ello, debemos

creer que el mundo ha comenzado; pero no podemos demostrarlo y, rigurosamente hablando, no lo *sabemos: mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.*

Si el universo debe su existencia a una causa inteligente y, además, perfecta, resulta que la imperfección del universo no es imputable a su creador. Dios ha creado el mundo en tanto en cuanto implica una determinada perfección y un determinado grado de ser; pero el mal no es nada, hablando propiamente; más que un ser, es una carencia de ser; el mal deriva de la limitación inevitable que lleva consigo toda criatura; decir que Dios ha creado no solamente el mundo, sino también el mal que en el mundo hay equivaldría a decir que Dios ha creado la nada. En realidad, la creación supone desde el primer momento una separación infinita entre Dios y las cosas; la asimilación del mundo a Dios es inevitablemente deficiente, y ninguna criatura recibe la plenitud total de la perfección divina, porque las perfecciones no pasan de Dios a la criatura sino realizando una especie de descenso. El orden según el cual se efectúa este descenso es la ley misma que regula la constitución íntima del universo: todas las criaturas están dispuestas conforme a un orden jerárquico de perfección, yendo de las más perfectas, que son los ángeles, a las menos perfectas, que son los cuerpos, y de tal manera que el grado más bajo de cada especie superior linda con el grado más alto de cada especie inferior.

En la cúspide de la creación se encuentran los ángeles. Son criaturas incorpóreas e incluso inmateriales; por tanto, Santo Tomás no concede a San Buenaventura ni a los demás doctores franciscanos que todo lo creado esté compuesto de materia y forma. Para situar el primer grado de la creación lo más cerca posible de Dios, Santo Tomás quiere conceder a los ángeles la más alta perfección que sea compatible con el estado de criatura; ahora bien, la simplicidad acompaña a la perfección; luego hay que concebir a los ángeles tan simples como pueda serlo una criatura. Esta simplicidad, evidentemente, no puede ser total, porque si los ángeles fuesen absolutamente carentes de toda composición, serían el acto puro mismo, serían Dios. Por ser criaturas, los ángeles han recibido de Dios la existencia; están, pues, sometidos, como todas las criaturas, a la ley que impone a todos los seres participados la distinción real entre su esencia y su existencia. Pero esta distinción necesaria es suficiente para colocarlos infinitamente por debajo de Dios, aunque no tengan otras. Carecen de materia y, por tanto, de principio de individuación, en el sentido ordinario de la palabra; cada uno de ellos es, más que un individuo, una especie, y constituye por sí solo un grado irreductible en la escala descendente que conduce a los cuerpos; cada uno de ellos recibe del ángel inmediatamente superior las especies inteligibles, primera fragmentación de la luz divina, y cada uno de ellos transmite esa iluminación, amortiguándola y fragmentándola para adaptarla a la Inteligencia angélica inmediatamente inferior.

En esta jerarquía descendente de la criatura, la aparición del hombre y, consiguientemente, de la materia señala un grado característico. Por su alma, el hombre pertenece todavía a la serie de los seres inmateriales; pero

su alma no es una Inteligencia pura, como lo son los ángeles; no es más que un simple intelecto. Intelecto, porque es aún un principio de intelección y porque puede conocer un determinado inteligible; pero no Inteligencia, porque es esencialmente unible a un cuerpo. El alma es, efectivamente, una sustancia intelectual, pero a la que es esencial ser forma de un cuerpo y constituir con él un compuesto físico de la misma naturaleza que todos los compuestos de materia y forma. Por eso el alma humana está situada en el último grado de los seres inteligentes; es la más alejada de todas las perfecciones del entendimiento divino. Por el contrario, en cuanto que es forma de un cuerpo, lo domina y supera de tal modo que el alma humana señala los confines, la línea divisoria entre el reino de las puras Inteligencias y el de los cuerpos.

A cada manera de ser corresponde una manera de conocer. Al abandonar la simplicidad de las sustancias separadas, el alma humana pierde el derecho a la aprehensión directa de lo inteligible. Sin duda que permanece en nosotros cierto fulgor debilitado del rayo divino; puesto que acabamos por encontrar en las cosas el rastro de lo inteligible que presidió a su formación, es que aún participamos, en alguna medida, de la irradiación que sale de Dios como de un foco. El entendimiento agente que posee toda alma humana es, de nuestras facultades normales, aquella por la que más nos aproximamos a los ángeles. Sin embargo, nuestro entendimiento no nos proporciona ya especies inteligibles completamente elaboradas; el haz de luz blanca que proyecta sobre las cosas es capaz de iluminarlas, pero él mismo no proyecta ninguna imagen. Su más elevada función es el conocimiento de los primeros principios; éstos preexisten en nosotros en estado virtual y son las primeras concepciones del entendimiento. La perfección del entendimiento agente estriba en contenerlos virtualmente y en ser capaz de formarlos; pero su debilidad consiste en no ser capaz de formarlos sino a partir de las especies abstractas de las cosas sensibles. Así, pues, el origen de nuestro conocimiento se halla en los sentidos; explicar el conocimiento humano es definir la colaboración que se establece entre las cosas materiales, los sentidos y el entendimiento.

El hombre, compuesto de un cuerpo y de la forma de este cuerpo, se encuentra colocado en un universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales, cada uno de los cuales tiene su forma. El elemento que particulariza e individualiza a estas naturalezas es la materia de cada una de ellas; el elemento universal que contienen es, por el contrario, su forma; conocer consistirá, pues, en separar de las cosas lo universal que en ellas se encuentra contenido. Tal será el cometido de la operación más característica del entendimiento humano, que se designa con el nombre de abstracción. Los objetos sensibles actúan sobre los sentidos por medio de las especies inmateriales que en éstos imprimen; dichas especies, aunque ya despojadas de materia, llevan consigo, no obstante, los vestigios de la materialidad y de la particularidad de los objetos de que provienen. No son, pues, propiamente hablando, inteligibles; pero pueden hacerse

inteligibles si las despojamos de los últimos residuos de su origen sensible. Tal es precisamente la misión del entendimiento agente. Volviéndose hacia las especies sensibles y proyectando sobre ellas su rayo luminoso, las ilumina y transfigura, por así decirlo; como participa él mismo de la naturaleza inteligible, descubre en las formas naturales y abstrae de ellas lo que aún conservan de inteligible y universal. Entonces se establece, entre el entendimiento y las cosas, una especie de relación a la vez proporcionada e inversa. En cierto sentido, el alma humana está dotada de un entendimiento agente; en otro sentido, está dotada de un entendimiento posible. Efectivamente, el alma racional está en potencia con respecto a las especies de las cosas sensibles; esas especies le son presentadas en los órganos de los sentidos adonde aquéllas llegan; en estos órganos materiales las especies representan a las cosas con sus propiedades particulares e individuales. Las especies sensibles son, pues, inteligibles en potencia, no en acto. A la inversa, en el alma racional hay una facultad activa capaz de hacer actualmente inteligibles las especies sensibles: es el llamado entendimiento agente. Y hay en ella una aptitud pasiva para recibir las especies sensibles con todas sus determinaciones particulares: es lo que se llama entendimiento posible. Este desdoblamiento de las facultades del alma le permite, a un mismo tiempo, entrar en contacto con lo sensible en cuanto tal y hacer de él un inteligible.

Toda forma es naturalmente activa. En un ser desprovisto de conocimiento la forma no tiene más inclinación que la de la realización completa de ese ser. En un ser dotado de inteligencia, la inclinación puede dirigirse hacia todos los objetos que aprehende, y ésa es la fuente de la actividad libre y de la voluntad. El objeto propio de la voluntad es el bien en cuanto tal; por eso la voluntad, siempre que sospecha la presencia del bien y el intelecto le suministra alguna imagen de él, tiende espontáneamente a abrazarlo. En el fondo, lo que la voluntad busca detrás de todos los bienes que persigue es el bien en sí, del cual participan los bienes particulares. Si el entendimiento humano pudiese representarnos ya aquí abajo el Soberano Bien en sí mismo, percibiríamos inmediatamente e inmutablemente el objeto propio de nuestra voluntad; ésta se adheriría a él inmediatamente y se apoderaría de él con un abrazo inmutable, que constituiría, al mismo tiempo, la más perfecta libertad. Pero nosotros no vemos directamente la perfección suprema; nos vemos reducidos a buscarla mediante un esfuerzo incesantemente renovado del entendimiento y a determinar entre los bienes que se nos ofrecen aquellos que se vinculan al Soberano Bien con una conexión necesaria. Y en eso consiste, al menos aquí abajo, nuestra libertad. Puesto que nos es negada la inmutable adhesión al Soberano Bien, nuestra voluntad no puede optar nunca más que entre bienes particulares; puede, por tanto, quererlos o no quererlos y preferir éste a aquél.

De este modo el destino total del hombre se anuncia desde esta vida por la inquietud permanente y fecunda de un más allá. Para el hombre existe un soberano bien relativo, al que debe tender durante su vida terre-

na; a la moral incumbe hacérnoslo conocer y facilitarnos el acceso a él. Conocer y dominar las pasiones, desarraigar los vicios, adquirir y conservar las virtudes, buscar la felicidad en la operación más elevada y más perfecta del hombre, es decir, en la consideración de la verdad por el ejercicio de las ciencias especulativas: ésta es la felicidad real, aunque imperfecta, a que podemos aspirar aquí abajo. Pero nuestro conocimiento, por muy limitado que sea, es suficiente para permitirnos adivinar y desear lo que le falta. Nos lleva hasta la existencia de Dios, pero no nos permite alcanzar su esencia. ¿Cómo un alma, que se sabe inmortal por su inmaterialidad, no ha de situar en un futuro ultraterreno el término de sus deseos y su verdadero Soberano Bien?

La doctrina de Santo Tomás, cuya infinita riqueza y maravilloso orden no se reflejan sino a lo largo de un estudio directo, presentaba, pues, a los ojos de sus contemporáneos un carácter de indiscutible novedad. Nos parece tan naturalmente ligada al Cristianismo, que hoy nos cuesta trabajo hacernos a la idea de que alguna vez haya podido extrañar o inquietar a los espíritus en el momento de su aparición. Pero reflexionemos en las novedades que semejante sistema traía consigo. En primer lugar, se invita a la razón a abstenerse de determinadas especulaciones; se le hace saber que su intervención en las cuestiones teológicas más elevadas no puede sino comprometerla en la causa que defiende. A continuación se arranca a la razón humana la dulce ilusión de que conoce las cosas en sus razones eternas y ya no se le habla más de esa íntima presencia y de esa consoladora voz interior de su Dios. Con objeto de impedirle con más seguridad esos vuelos, a los que ya no tiene derecho, se la vincula al cuerpo, del que es directamente forma; por hiriente que pueda parecer, a primera vista, este pensamiento, hay que resignarse a no escatimarle el contacto inmediato con el cuerpo y renunciar a las formas intermedias que la separaban de él. Más aún, hay que admitir que esta alma racional, que es la forma única del cuerpo, hasta el punto de ser una sustancia incompleta, sobrevive, empero, a este cuerpo y no perece con él. Reducida por esta nueva situación a sacar de lo sensible todos sus conocimientos, incluso los inteligibles, el alma ve cerrársele todos los caminos directos que conducen al conocimiento de Dios; se acabó la evidencia directa que prueba su existencia; se acabaron esas intuiciones directas que nos permiten leer, a través de las cosas, el transparente misterio de su esencia. El hombre debía sentir la impresión de que se le alejaba de Dios y, con frecuencia, hasta debía experimentar el temor de que se le separase de Él. ¿Es que aquella unción, tan cara a los hijos de San Francisco; aquella exquisita dulzura que ellos preferían a todos los goces de la tierra, no era debida al sentimiento de una unión y como de una personal ternura entre su alma y Dios?

Cuando uno se imagina semejante estado de espíritu comprende que algunos franciscanos tuvieran la impresión de que una oposición completa y radical separaba las filosofías de las dos Órdenes. Juan Peckham estimaba que, entre las dos doctrinas, no quedaba nada de común, salvo los funda-

mentos de la fe. Otros, menos moderados, no dudaban en decir cosas más graves. Semejante triunfo de Aristóteles, ¿no era, en el fondo, el desquite del paganismo antiguo sobre la verdad del Evangelio? La acusación podía resultar tanto más peligrosa cuanto que en aquel momento, y en la misma Universidad de París, otros maestros ilustres cedían por completo al empuje que Santo Tomás mismo había querido contener. Se echaba de ver cómo se afirmaba un cierto aristotelismo integral, que se presentaba como la verdad racional absoluta en contradicción con la verdad revelada por Dios. Entre uno y otro aristotelismo había muchos puntos comunes; por lo mismo, debía resultar muy tentador ligar la suerte del tomismo a la de todas las doctrinas nuevas. Sus adversarios no desaprovecharon la ocasión; pero sus intentos, e incluso los éxitos temporales que lograron sobre Santo Tomás, debían a la postre redundar en gloria de éste. Santo Tomás no estaba en el terreno en el que se creía atacarle. Lo que en él podía parecer averroísmo no era sino lo que retenía, como verdadero, de la filosofía de Aristóteles, y lo que retenía, como verdadero, de la filosofía de Aristóteles tomaba un sentido nuevo al incorporarse a su propia doctrina. Todo lo que Aristóteles había dicho acerca del ser, en cuanto sustancia cuya forma es el acto, se encontraba en la doctrina tomista integrado y subordinado a una metafísica del ser concebido como una sustancia cuya forma misma está en potencia respecto de su acto de existir. El Dios de Santo Tomás no es el Acto puro de pensamiento que presidía el mundo de Aristóteles, sino el Acto puro de existir que ha creado de la nada el mundo cristiano de los individuos actualmente existentes, cada uno de los cuales, estructura compleja de potencia y de acto, de sustancia, de facultades y de operaciones diversas, recibe su unidad del acto propio de existir, por el cual es todo eso juntamente y que, por derivar de este acto existencial el poder de obrar, trabaja incesantemente en perfeccionarse según la ley de su esencia, en un esfuerzo constante por unirse de nuevo a su causa primera, que es Dios. Al trascender así el aristotelismo, Santo Tomás introducía en la historia una filosofía que, por su fondo más íntimo, era irreductible a cualquiera de los sistemas del pasado y, por sus principios, permanece perpetuamente abierta al futuro.

A despecho de las resistencias que encontró, la doctrina de Santo Tomás le ganó pronto numerosos discípulos, no solamente dentro de la Orden dominicana, sino también en otros medios escolares y religiosos. Es cierto que sus discípulos no siempre se ponían de acuerdo acerca del sentido de su doctrina; pero esto no debe extrañar cuando sobre algunos puntos —y ciertamente fundamentales— se discute aún hoy. La reforma tomista afectaba al campo entero de la filosofía y de la teología; no hay una sola cuestión importante en estos dominios en que la historia no pueda señalar su influencia y seguir su rastro; pero parece haber actuado especialmente sobre los problemas fundamentales de la ontología, cuya solución determina la de todos los demás. Por eso se comprende fácilmente que entre

tantas discusiones como se han establecido en torno a su doctrina, las referentes a la doctrina del ser hayan sido particularmente vivas. Santo Tomás había afirmado decididamente dos tesis fundamentales. Primero, al aceptar íntegramente la ontología aristotélica de la sustancia, había definido al individuo como forma pura, en el caso de los seres inmateriales, o como la unión de una materia y de su forma, en el caso de los seres materiales. En el orden de la sustancia, la forma es el acto supremo y único por el que el individuo es lo que es. Santo Tomás había, pues, admitido la unicidad de la forma sustancial en el compuesto; la había admitido incluso en el caso del compuesto humano, en el que el alma racional venía a ser el acto y la forma única del cuerpo humano, con exclusión de toda *forma corporeitatis* interpuesta. Esta tesis debía inquietar a todos aquellos que no podían concebir que la inmortalidad de un alma, forma inmediata del cuerpo, fuese posible. Así, pues, se clasifica entre los «tomistas» a aquellos que tomaron partido en favor de la doctrina de la unicidad de la forma en el compuesto, contra la doctrina de la pluralidad de las formas inspirada en Gabirol y en Avicena, y, naturalmente, aliada con la doctrina de San Agustín. El dominico Gil de Lessines († después de 1304), autor de un tratado *De unitate formae* (1278), representa esta orientación de una manera especialmente clara. Sostenía, en efecto, que toda sustancia individual no tiene más que una sola forma, que le confiere su *esse specificum*, es decir, que la define como sustancia que tiene una esencia específicamente determinada. Este tratado estaba dirigido contra la carta de Roberto Kilwardby a Pedro de Conflans. La misma preocupación aparece en el *Hexaëmeron* de Bartolomé (Ptolomeo, Tolomeo) de Lucques († 1326), que tomó claramente el partido de Santo Tomás en este punto. Sin embargo, el nombre de este escritor nos recuerda oportunamente que no hay que considerar a todos los «tomistas» como repetidores literales y asiduos de las fórmulas del maestro. Bartolomé de Lucques había sido discípulo de Santo Tomás en Nápoles y acabó el *De regimine principum*, que su maestro había dejado sin terminar; ahora bien, según se dirá más adelante, la parte de la obra redactada por Bartolomé no podría haber sido escrita de la misma manera por Santo Tomás. Los elementos dionisianos desempeñaban en ella tal papel que más bien sugeriría la influencia dominante de Alberto Magno.

Análogas reservas se impondrían, probablemente, a propósito de otros filósofos y teólogos, ciertamente favorables a Santo Tomás, pero cuya obra no ha sido aún estudiada lo suficiente para que se sepa la medida exacta en que le han seguido. El dominico de Oxford Tomás Sutton, comentador de las *Categorías* y de los *Primeros Analíticos*, autor de *Cuestiones quodlibetales* (hacia 1280-1290), a quien se ha atribuido, sin razón decisiva, una Concordancia de Santo Tomás de Aquino, debió defender la doctrina del Maestro contra la del doctor Sutil Juan Duns Escoto en su *Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Joannem Scotum* (después

de 1311, F. Pelster). Le debemos, además, dos tratados: *De productione formae substantialis* y *De pluralitate formarum,* este último especialmente destinado a defender la doctrina tomista de la unicidad de la forma contra Enrique de Gante. Como Santo Tomás, enseña la distinción real de esencia y existencia, en ontología, y en psicología, la distinción del alma y sus facultades. Por el contrario, Tomás de Sutton parece haber llevado más lejos que Santo Tomás la pasividad del entendimiento. Según Sutton, lo inteligible basta por sí mismo para causar, sin ningún otro agente, su asimilación al entendimiento. Aduce como razón que esta asimilación no es asimilación al entendimiento, sino a lo inteligible; de aquí concluye: *Intellectus non causat effective nec formaliter illam assimilationem quae est intellectio.* Esta inesperada confirmación de la pasividad del entendimiento —que se observa, por lo demás, en Godofredo de Fontaines— no ha sido explicada claramente todavía. Ni siquiera se ve cómo concuerda con lo que Tomás de Sutton enseña en otras partes acerca del entendimiento agente. Su doctrina de la voluntad concluye, de modo semejante, en la pasividad radical de esta facultad. De acuerdo también aquí con Godofredo de Fontaines, parte del principio de Aristóteles: todo lo que se mueve es movido por otro, para concluir que la voluntad es pura posibilidad: *Necesse est ponere voluntatem non esse actum sed puram potentiam nihil habentem de se activi.* El hecho es manifiesto en cuanto a la determinación del acto, en que la voluntad es movida por un objeto determinado; pero se verifica también, aunque de otro modo, en cuanto al mismo ejercicio del acto, puesto que en él es necesariamente movida por el bien en general. Lo cierto es que, una vez puesta esta moción general del bien, la voluntad se mueve ella misma al ejercicio de tal o cual acto particular, pero no lo hace sino en virtud del principio según el cual quien quiere el fin quiere los medios. En una palabra: la voluntad no se mueve a sí misma *effective,* sino *consecutive.* Y en eso estriba su libertad: «Porque quiere un determinado fin (a saber, el bien en general), se mueve libremente a querer lo que conduce a ese fin, moviendo al entendimiento a juzgar de él. Porque el entendimiento no formará jamás un juicio perfecto de ese objeto sino en cuanto esté afectado por la voluntad.» Serían necesarios análisis más profundos y, además, muy delicados, para saber si Tomás de Sutton permanece aquí exactamente fiel a Santo Tomás.

El segundo indicio de influencia tomista —la distinción real de esencia y existencia— conduce a descubrimientos análogos. Se ha tomado la costumbre de considerar como tomistas a filósofos y teólogos, de los cuales unos han rechazado formalmente esta tesis fundamental y otros la interpretan de distinto modo que Santo Tomás de Aquino. Herveo de Nédellec *(Herveus Natalis),* elegido General de la Orden dominicana en 1318 y autor de numerosos tratados cuyo contenido aún no se conoce bien, es uno de los dominicos que han defendido a Santo Tomás contra los ataques procedentes de fuera o incluso de dentro de la Orden. Se conserva de Herveo un tratado *Contra Henricum de Gande, ubi impugnat Tho-*

mam. En él toma posición contra Jacobo de Metz y Durando de San Porciano, y no se puede negar que ha sufrido fuertemente la influencia de Santo Tomás, pero ésta se borra a veces en su obra ante algunas otras y en puntos tan importantes que hay motivo para vacilar en clasificarlo en una escuela determinada. Si la *Summa totius logicae Aristotelis*, impresa entre los Opúsculos de Santo Tomás, es obra de Herveo, su lógica se relacionaba, por encima de la de Santo Tomás, con la de Lamberto de Auxerre.

Sea de ello lo que quiera, Herveo se separó del tomismo puro, al menos en tres puntos importantes. Distinguiendo vigorosamente entre el ser subjetivo del acto de la intelección y el *esse objectivum* de la cosa conocida, colocaba el fundamento real de los universales en una *conformitas realis* de los individuos contenidos bajo cada universal, e incluso atribuía a esta conformidad una cierta unidad numérica. Tales rasgos sitúan a esta doctrina en un momento posterior a la eclosión del tomismo y lo encauzan por otros derroteros. La doctrina del ser objetivo de las intelecciones se entronca con la de Durando de San Porciano; la de la *conformitas realis*, tomada de Gilberto de la Porrée, y la de la unidad numérica de la especie se compaginarían mejor con la de Duns Escoto que con la de Tomás de Aquino. Es cierto que Herveo niega enérgicamente que los universales sean seres reales, afirmando que su unidad no existe más que en la razón; pero la conformidad que la fundamenta parece ciertamente existir para él en las cosas mismas; lo cual era un modo de realizarla. Una segunda divergencia con el tomismo concierne al problema de la individuación. Herveo no se contenta ni con la hecceidad escotista ni con la individuación por la materia cuantificada de Santo Tomás. La causa externa de la pluralidad de las especies y de los individuos es su causa eficiente. En el interior de cada individuo, la causa que los distingue de los demás es su propia esencia, y los accidentes de cada individuo se distinguen por los individuos mismos a quienes pertenecen. La tercera divergencia se refiere a la distinción real de la esencia y la existencia, enseñada por Santo Tomás y negada por Herveo en sus Cuestiones *De ente et essentia.* Por lo demás, su doctrina sólo ha sido estudiada muy incompletamente hasta ahora, y las indicaciones que sobre ella se dan resultan a veces contradictorias. De todas formas, su tomismo no parece haber sido muy estricto.

En 1880, Bartolomé Hauréau presentaba a Gil de Orléans como «discípulo de Santo Tomás» y probaba su derecho a este título con una cita de las Cuestiones de Gil sobre el *De generatione,* en que Averroes juega un papel importante. En 1931, apoyándose en el Comentario inédito de la *Ética a Nicómaco,* compuesto por Gil, M. Grabmann le presenta como usando la escapatoria, tan cara a los averroístas, de la «doble verdad». La cuestión de si debe ser mantenido en la lista de los tomistas queda pendiente de más amplia información. En otros casos, como el del teólogo de Oxford Nicolás Triveth († después de 1330), las razones para conside-

rarlo tomista son claras. Si bien es el autor del *Correctorium corruptorii Thomae,* se alineó abiertamente a su lado. Es, pues, uno de los que han sufrido la influencia de Santo Tomás; pero, ante todo, es un espíritu de corte bien diferente. Como historiador, escribió los *Anales de los seis reyes de Inglaterra de la estirpe de los condes de Angers (1135-1307);* como hombre de letras, comenta las *Declamaciones* y las *Tragedias* de Séneca; como discípulo de los Padres, comenta varios libros de la *Ciudad de Dios* de San Agustín y la *Consolación de la filosofía* de Boecio. Este último comentario, que será una de las fuentes de Chaucer, atestigua una marcada desconfianza respecto del platonismo, que puede, efectivamente, explicarse por la influencia de Santo Tomás, pero que bien pudiera tener otro origen. Este espíritu inclinado a la ironía tiene otras desconfianzas. En un Quodlibet (V, 6) en que se pregunta si Dios puede crear la materia sin forma o, por el contrario, con dos formas sustanciales simultáneas, responde que, según Aristóteles, eso es imposible, pero que, habiendo sostenido lo contrario un arzobispo (¿Kilwardby o Peckham?), y siendo prevalente la doctrina de un prelado católico sobre la de Aristóteles, declara que Dios puede producir varias formas sustanciales en la misma materia. Este apartamiento, un tanto socarrón, no se asemeja en nada a las certezas de Santo Tomás. Añadamos que, en el terreno de la distinción entre la esencia y la existencia, Nicolás Triveth se permite cierta libertad. Aunque los textos publicados sobre este punto no son de los más claros, parece que tomó la distinción real de Santo Tomás en el sentido de una distinción de razón. Sin embargo, también aquí se precisarían investigaciones más profundas para medir la fidelidad de estos tomistas a las directrices de Santo Tomás de Aquino.

Se trata, pues, aquí de un problema relativo a la escuela tomista como tal y a su grado de unidad. El hecho de que un autor haga profesión de seguir a Santo Tomás crea una presunción en favor de su tomismo, pero no es prueba de él, sobre todo si se trata de un miembro de la Orden dominicana, en la que la fidelidad a Santo Tomás se convirtió muy pronto en regla oficial. Las conclusiones a que se llegará, aun después de detenido estudio, serán todavía discutibles, puesto que estarán en función de una determinada interpretación de Santo Tomás. Los que le atribuyen la distinción real de esencia y existencia rehusarán tener por discípulos suyos a quienes la han rechazado; pero los que la niegan excluirán del tomismo auténtico a los que la han profesado. Tal vez haya que contentarse siempre con una clasificación bastante fluida y, por lo demás, sujeta a revisión, según el progreso de estos estudios.

Sin embargo, se admite la existencia de un grupo de teólogos que se han asignado como tarea principal la de mantener la doctrina de Santo Tomás. Entre estos tomistas propiamente dichos citemos a Bernardo de Trilia (*Bernardus Trillia,* † 1292), Bernardo de Alvernia (o de Gannat, † después de 1300), Guillermo Goudin (Guillermo Peyre de Godin, † 1336), Pedro Paludano (*Petrus de Palude,* † 1342), Juan de Nápoles († después

de 1336). Resulta curioso observar que, geográficamente hablando, la influencia del tomismo no fue homogénea. Muy poderosa en Francia y en Italia, menos fuerte en Inglaterra, parece haber sido débil en Alemania, donde la corriente principal ha seguido la pendiente que conducía de Alberto Magno a la mística especulativa del siglo XIV. Sea de ello lo que fuere, sin duda se estará fácilmente de acuerdo respecto de este primer grupo; pero otros pensadores plantearán problemas menos fáciles de resolver. Por ejemplo, durante mucho tiempo se ha contado entre los «tomistas» a Gil de Roma, y nosotros no le negamos el derecho a este título, pero su caso pone bien de manifiesto la relatividad de estas clasificaciones. Gil de Roma es uno de esos hombres tan numerosos a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, cuyo pensamiento no hubiese sido el que fue de no haber sufrido la influencia de Santo Tomás. Godofredo de Fontaines y Pedro de Alvernia serían casos análogos, pero tal vez habría que distinguir aquí entre los comentadores que cumplen la misión definida de aclarar la palabra de un filósofo y los discípulos propiamente dichos, cuyo pensamiento personal se reduce a aceptar completamente acabada la doctrina del maestro y transmitirla a aquellos que sólo se encuentran en la zona de influencia de un maestro porque sus tendencias coinciden espontáneamente con las de aquél y que, por consiguiente, encuentran en la obra del maestro muchas respuestas a sus propias cuestiones. Estos últimos parten también de cuestiones que les son propias, y por eso sus respuestas no son nunca respuestas tomadas de prestado.

Gil de Roma *(Aegidius Romanus)*, nacido en Roma hacia 1247, ingresó en la Orden de Ermitaños de San Agustín en 1260 y fue, probablemente, alumno de Tomás de Aquino en París durante los años 1269-1272. Bachiller sentenciario en 1276, es testigo de la condenación de 1277 y se lanza inmediatamente a la lucha escribiendo un *Liber contra gradus et pluralitatem formarum*, en el que ataca vivamente la tesis de la pluralidad de las formas, no sólo como filosóficamente falsa, sino como contraria a la fe. Esteban Tempier exige una retractación; Gil se niega a ello y abandona París, adonde no vuelve hasta 1285 para recibir la licenciatura en Teología y desempeñar, durante seis años, la primera cátedra de la Orden de los Agustinos (1285-1291). Su doctrina llegó a ser la doctrina oficial de la Orden a partir de 1287. Elegido Ministro General de la Orden de Ermitaños de San Agustín en 1292 y nombrado arzobispo de Bourges en 1295, muere en Aviñón el 22 de diciembre de 1316, dejando una obra abundante y variada, cuyo contenido está aún lejos de haber sido agotado por la historia: Comentarios a Aristóteles *(Lógica, Retórica, Física, De anima, De generatione et corruptione, Metafísica, Ética)*, *Cuestiones disputadas* y *Cuestiones quodlibetales*, *Theoremata* sobre diversos temas, un *Comentario a las Sentencias*, otro al *Liber de Causis*, un *In Hexaëmeron* y tratados de política, el más importante de los cuales es el *De ecclesiastica potestate*.

Se ha dicho que el sistema filosófico-teológico de Gil se basa enteramente en fundamentos aristotélico-tomistas. No es imposible; pero, si es cierto, este hecho demostraría simplemente que se pueden construir diversas casas sobre los mismos cimientos. Otros, por el contrario, han hablado del «antitomismo» de Gil, al menos en su Comentario al Libro I de las *Sentencias* (G. Bruni). Tal vez Gil se ha limitado a seguir siempre su propio camino. Y eso es lo que sugiere su misma actitud acerca de cuestiones en las que, en líneas generales, sus conclusiones coinciden con las de Santo Tomás. Así, defiende con éste la distinción real de esencia y existencia, especialmente en sus *Theoremata de ente et essentia*, y en las *Quaestiones de esse et essentia*, en que sostiene una larga y sutil polémica con Enrique de Gante. Su intervención es aquí de tal importancia que se señala la fecha de su disputa quodlibetal de 1276 como el momento en que el problema de la distinción de esencia y existencia se hace una cuestión candente (E. Hocedez), cuestión que, por lo demás, aún no se ha extinguido, antes bien, diríase que arde actualmente con más vigor que nunca. Y es muy cierto que, como Santo Tomás, Gil afirma esta distinción, pero lo hace en términos bastante diferentes de los de Santo Tomás, y no es seguro que la distinción tenga el mismo sentido en las dos doctrinas. Para Santo Tomás, el *esse* se distingue realmente de la *essentia* como un acto distinto de la forma de que es acto; para Gil, la existencia y la esencia son dos cosas *(sunt duae res)* y se distinguen como tales *(distinguuntur ut res et res)*. Ahora bien, se ha observado con justicia que esta «reificación» de la existencia se conjuga, en la doctrina de Gil, con «la extraordinaria autoridad reconocida a Proclo y a Boecio en la teoría de la participación» (E. Hocedez). Esta observación es un rayo de luz. Si Gil interpretó el *esse*-acto de Santo Tomás como el ser-forma de Proclo *(prima rerum creatarum est esse)*, no nos puede sorprender que lo haya concebido como una realidad distinta de la esencia, hasta el punto de poder existir aparte; pero hay que admitir, al mismo tiempo, que su doctrina se inspira en un espíritu completamente distinto del de Santo Tomás de Aquino.

Esa es, sin duda, la dirección en que habrán de orientarse las nuevas investigaciones que merece la filosofía de Gil de Roma. Su Comentario de 1280 al *Liber de Causis* determina, probablemente, el umbral de su doctrina. Apoyado en el neoplatonismo de Proclo, Gil vive en un mundo de formas inteligibles que no necesitan ser abstraídas, en el sentido tomista de la palabra; basta que el entendimiento agente mueva e ilumine al fantasma y al entendimiento posible, para que el primero obre sobre el segundo y se produzca la especie inteligible. Así, pues, el entendimiento agente se comporta aquí como una forma del entendimiento posible. Conforme a las profundas exigencias del platonismo, «la *misma* quididad, considerada en las cosas, es particular; considerada en el espíritu, es universal» (E. Hocedez). Las numerosas divergencias entre Santo Tomás y Gil de Roma —señaladas por Dionisio el Cartujano—, sólo en lo que concierne al Libro I de las Sentencias, y cuya lista ha publicado E. Hocedez,

no permiten dudar de que se trata de dos teologías, no opuestas ciertamente, pero sí distintas, al menos. ¿Es preciso negar, por ello, que estén de acuerdo en muchas conclusiones comunes? En modo alguno; pero, incluso sobre el problema de la unicidad de la forma, en que el joven Gil se presenta como un mártir de la causa tomista, nunca defendió otra cosa que su propia tesis. Si se le quiere considerar a toda costa como discípulo de Santo Tomás, digamos que fue uno de esos discípulos que piensan que el maestro tenía razón, pero que ellos son los primeros en saber por qué.

No sólo la Orden de los Agustinos ha establecido una distinción entre el pensamiento de Gil y el de Santo Tomás al adoptar oficialmente la doctrina del primero, sino que el mismo Gil ha formado escuela. Debemos al agustino Jacobo Capocci (Jacobo de Viterbo, † en 1308) una *Abbreviatio Sententiarum Aegidii*, un importante tratado político *De regimine christiano* y diversas *Quaestiones* de excelente calidad. Hauréau le concede el honor de haber señalado, más acusadamente que Santo Tomás y con anterioridad a Leibniz, que cuando se dice que el alma es, como una tablilla sobre la que nada hay escrito no debe olvidarse que el alma misma no deja por eso de estar naturalmente en acto, y que lo está con un *actus non acquisitus, sed naturaliter inditus et animae connaturalis.* Por otra parte, se debe a M. Grabmann el análisis de una de las *Quaestiones de praedicamentis in divinis* de Jacobo de Viterbo, en que el problema de la distinción de esencia y existencia, tal como se planteaba entonces, es tratado con una amplitud de visión panorámica y con una maestría excepcional. En esta cuestión, titulada *Utrum Deus dicatur vere ens*, Jacobo de Viterbo refuta la tesis negativa sostenida por Eckhart al comienzo de su carrera. El problema de la esencia y de la existencia es discutido nuevamente por él en el *Quodlibet I*, 4: *Utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis.* Jacobo resuelve el problema en un sentido más próximo a Gil de Roma que a Santo Tomás: cada cosa es un ser *per aliquid sibi additum.* Se hace muy de desear, junto con estudios profundos sobre Gil de Roma, la publicación de las obras inéditas de Jacobo de Viterbo, que parece ser uno de los testigos más lúcidos del estado de los problemas hacia finales del siglo XIII.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMAS DE AQUINO: *Opera omnia*, ed. Fretté et Maré, París, Vivès, 34 vol., 1872-1880.—En curso de publicación, *Opera omnia*, Roma, 15 vol. aparecidos hasta el presente, 1882-1930.—Ediciones parciales: *Summa theologica*, París, Blot, 1926 y ss., 5 vol.—*Summa Theologica Sancti Thomae Aquinatis, cura fratrum eiusdem Ordinis, in quinque volumina divisa* (texto latino solamente), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951 y 1952.—*Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, edición en latín y castellano, por varios Padres Dominicos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953 y ss. (en curso de publicación; hasta la fecha han aparecido 13 vols.).—*Summa contra Gentiles*, Roma, Desclée, 1904.—*Summa contra los Gentiles*, ed. bilingüe, con el texto crítico de la leonina, por varios PP. Dominicos, 2 vol., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952 y 1953.—*Quaestiones disputatae*, París, Lethielleux, s. f.,

3 vol.—*Opuscula omnia*, París, Lethielleux, 1927, 5 vol.—*Opúsculos filosóficos genuinos*, según la edición crítica del P. Mandonnet, O. P., por A. TOMÁS y BALLÚS, 1947.—*Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, por M. D. Roland-Gosselin, París, J. Vrin, 1926.

VIDA Y OBRAS: P. MANDONNET y J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, París, J. Vrin, 1921.—M. GRABMANN, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 2.ª ed., Münster i Westf., 1927.

LÉXICO: L. SCHÜTZ, *Thomaslexicon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 2.ª ed., 1895.

EXPOSICIONES DE CONJUNTO: C. JOURDAIN, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., París, 1878.—A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., París, Alcan, 1910; *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París, Bloud et Gay, 1928. G. MATTIUSSI, *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Turín, 1926.— G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo (Suiza), 1931; trad. esp.: *La esencia del tomismo*, por V. GARCÍA YEBRA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, 2.ª ed., 1953.—É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 4.ª ed., París, J. Vrin, 1942; trad. esp., Buenos Aires, 1951.

ESCUELA TOMISTA: M. GRABMANN, *Die italienische Thomistenschule des XIII und beginnenden XIV Jahrhunderts*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, pp. 332-391; *Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens*, en *op. cit.*, t. I, pp. 392-431; *Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule*, en *op. cit.*, t. II, pp. 512-613.—Bibliografía en M. GRABMANN, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia, 1933, pp. 306-309.

GIL DE LESSINES: M. DE WULF, *Le traité «De unitate formae» de Gilles de Lessines*, Lovaina, Institut supérieur de philosophie, 1901 (la edición del texto va precedida de un estudio histórico extenso, pp. 10-122).

TOMÁS DE SUTTON: F. EHRLE, *Thomas de Sutton, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae*, en *Festschrift Georg von Hertling*, Kempten, 1913.—F. PELSTER, *Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLVI (1922), pp. 212-255 y 361-401; *Schriften des Thomas Sutton in der Universität Bibliothek zu Münster* ibid., t. XLVII (1923), pp. 483-494.—D. E. SHARP, *Thomas of Sutton O. P., his Place in Scholasticism and an Account of his Psychology*, en *Revue néoscolastique de Philosophie*, t. XXXVI (1934), pp. 332-354. M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2.ª parte, Münster i. Westf., 1930.

HERVEO DE NÉDELLEC: B. HAURÉAU, *Hervé Nédellec, général des Frères Prêcheurs*, en *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, pp. 308-352.—C. JELLOUSCHEK, *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung bei Herveus Natalis*, en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. XXVI (1912), pp. 155-187 y 325-367.—E. ELTER, *Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec*, en *Gregorianum*, t. IV (1923), pp. 211-240.—W. SCHÖLLGEN, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Ghent und Herveus Natalis*, en *Abhandlungen aus Ethik und Moral*, t. VI, 1927.

GIL DE ORLÉANS: M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13 Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Abteilung)*, 1931, 2, pp. 46-51.

NICOLÁS TRIVETH: F. EHRLE, *Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones disputatae*, en *Festgabe Cl. Baeumker*, Münster i. Westf., 1923, pp. 1-63.

GIL DE ROMA: Numerosas ediciones antiguas de sus obras, incluyendo los Comentarios a Aristóteles y a las *Sentencias*, están indicadas en B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, pp. 532-533.—El mejor punto de partida actual es la excelente edición, por E. HOCEDEZ, S. J., de *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique*, Lovaina, Museum Lessianum, 1930 (véase especialmente, en la Introducción, el § VIII, *Influencias platónicas*). Añádase E. HOCEDEZ, S. J., *Gilles de Rome et saint Thomas*, en *Mélanges Man-*

donnet, París, J. Vrin, 1930, t. I, pp. 385-409; *Gilles de Rome et Henri de Gand*, en *Gregorianum*, t. VIII (1927), pp. 358-384.—Sobre la enseñanza universitaria de Gil, P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. IV (1910), pp. 480-499.—G. BRUNI, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. XXVI (1934), pp. 239-251.

JACOBO DE VITERBO: M. GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata*, en *Acta Hebdomadae thomisticae*, Roma, 1924, pp. 162-176; *Die Lehre des Jakob von Viterbo* († 1308) *von der Wirklichkeit des göttlichen Seins*, en *Philosophia Perennis*, Regensburgo, J. Habbel, 1930, pp. 211-232.

VI. DEL PERIPATETISMO AL AVERROÍSMO

El Aristóteles del *Organon* estaba en posesión de las escuelas de París desde el siglo XII, y su lógica continuó dominando allí la Facultad de Artes, cuando esas escuelas se organizaron en Universidad. Y dominó a pesar de que lo que muy pronto empezaría a llamarse «el nuevo Aristóteles», o sea el autor de los tratados de física, de ciencias naturales, de metafísica y de moral, no conseguiría penetrar inmediatamente allí.

Los primeros comentarios de obras científicas de Aristóteles parecen ser de origen inglés; por lo demás, Oxford se distinguirá durante todo el siglo XIII por un interés vivo y constante por el estudio de las ciencias, que contrasta con el afán por los estudios lógicos que entonces reinaba en París. Como los del movimiento dialéctico francés, los orígenes del movimiento científico inglés se remontan al siglo XII. Daniel de Morley, que perteneció al círculo de traductores de Toledo, es autor de un *Liber de naturis inferiorum et superiorum* en el que, desde la segunda mitad del siglo, se utilizan el *De naturali auditu (Física)*, el *De caelo et mundo* y el *De sensu et sensato* de Aristóteles. A comienzos del siglo XIII, Miguel Escoto († 1235) traduce los comentarios de Averroes al *De caelo et mundo*, al *De sphera* de Alpetragio (Al Bitrogi), al *De animalibus* de Avicena, y quizá al *De anima*, a la *Metafísica* y al *De substantia orbis* de Averroes. No es menos importante para la historia del movimiento inglés la obra de Sareshel *(Alfredus Anglicus)*. Traductor del apócrifo aristotélico *De vegetalibus*, de un apéndice aviceniano a los *Meteoros*, conocido con el título de *Liber de congelatis*, es también autor de un tratado *De motu cordis* (anterior a 1217), en el que un neoplatonismo inspirado en el *Timeo* y en Boecio —análogo, por lo demás, al de los chartrianos— se alía con la doctrina emanatista del *Liber de causis* y con la psicología de Aristóteles que acababa de descubrir. Alfredo se propone demostrar cómo el alma mueve al cuerpo por medio del corazón, tesis que ocupará un lugar destacado en la antropología de Alberto Magno. Ahora bien, este mismo Alfredo ha escrito también Comentarios al *De vegetalibus* y a los *Meteoros* que, al parecer, hacen de él el más antiguo de los comentadores conocidos de los escritos científicos de Aristóteles, o atribuidos a Aristóteles (A. Pelzer). Recientemente, otros nombres ingleses han venido a unirse al suyo. Adán de Bocfeld, autor de Comentarios al *De caelo et mundo*, a

los *Meteoros,* a la *Metafísica* (en su traducción arábigo-latina), al *De generatione et corruptione,* al *De sensu et sensato;* Adán de Bouchermefort, comentador del *De anima,* de la *Física,* del *Liber de causis* y del *De generatione et corruptione.* Además de estas atribuciones, actualmente tenidas por ciertas (M. Grabmann), se han propuesto otras como probables; pero éstas son suficientes para demostrar que la curiosidad intelectual de estos ingleses desbordaba ampliamente el ámbito de la lógica. Aun cuando no se pueda precisar exactamente la fecha de sus comentarios, existe la certeza de que se remontan a la primera mitad del siglo XIII, es decir, al tiempo en que hemos visto aparecer o formarse en Inglaterra hombres tan profundamente impregnados de este espíritu nuevo como Roberto Grosseteste, Tomás de York, el autor de la *Perspectiva communis,* Juan Peckham, y Rogerio Bacon.

Este último nombre bastaría por sí solo para recordar la oposición, que él denunció con tanta vehemencia, entre la ignorancia científica de los parisienses —entonces tan empachados de lógica— y la cultura matemática, astronómica y física de los maestros de Oxford. Sobre este punto la erudición moderna le da la razón. En la *Batalla de las Siete Artes,* Enrique de Andelys coloca las fuerzas armadas de Doña Lógica bajo el mando de Pierron de Courtenai, «uns logiciens moult très sages», que tiene por lugartenientes a Juan el Paje, Pointlane de Gamaches y Nicolás (hacia 51-56). Ni Pedro de Courtenai ni Pointlane de Gamaches son identificados con certeza, pero Juan el Paje es seguramente Johannes Pagus, y Nicolás es, con mucha probabilidad, Nicolás de París, dos autores parisienses de obras escolares sobre la lógica de Aristóteles. Bernardo de Sanciza, Guillermo del Santo Amor *(In Priora Analytica, In Posteriora Analtytica)* y Mateo de Orleáns son nombres de otros tantos maestros, cuyas obras lógicas han aparecido en la primera mitad del siglo XIII. En vano se buscaría entre los Maestros en Artes parisienses de esta época un comentador del *De caelo et mundo,* de la *Física* o incluso del *De anima.* Con seguridad se conocía la existencia de dichas obras, era obligado estudiarlas en la Facultad de Artes, y así se debió de hacer; pero el peso de la enseñanza seguía gravitando primordialmente sobre la lógica. Por lo demás, un notable documento nos permite acreditarlo.

Apenas constituida, la Universidad de París se apresuró a regular, junto con la cuestión fundamental de los gastos de escolaridad, la de los diplomas, que obligan a los estudiantes a seguir determinados cursos con vistas a obtenerlos. Dondequiera que hay diplomas, hay exámenes; los exámenes traen consigo la necesidad de programa, y los programas suscitan, a su vez, los manuales escolares para prepararlos. Durante sus incansables investigaciones, M. Grabmann tuvo la merecida fortuna de encontrar un manual anónimo, poco anterior a mediados del siglo XIII, cuyo objeto viene claramente definido en la Introducción: «El número y la dificultad de las cuestiones, sobre todo de las que se plantean en los exámenes, son un fardo tanto más pesado cuanto que se trata de cuestiones excesivamente dispersas y provienen de disciplinas diversas, sin que en-

tre ellas haya orden ni continuidad. Viendo esto, hemos pensado que sería útil presentar una especie de resumen de estas cuestiones, con sus correspondientes respuestas, y explicar lo que conviene saber acerca de ellas, siguiendo un cierto orden continuo, y comenzando por lo que es la filosofía, cuyo nombre se aplica en común a cada una de estas disciplinas.» El autor comienza, pues, por una serie de definiciones, cuyo conocimiento resulta precioso para todos aquellos que leen hoy obras filosóficas o teológicas de la Edad Media. *Philosophia* designa la investigación y el descubrimiento de las causas, nacidos del deseo de saber; *scientia* expresa un *habitus* del alma, es decir, la posesión estable de un determinado saber; *doctrina* significa la comunicación del saber por el maestro, en las escuelas, mediante la enseñanza; *disciplina* expresa el vínculo espiritual que existe entre el maestro y el discípulo; *ars* designa el modo de exposición y la técnica de una ciencia; *facultas*, por fin, subraya la facilidad de elocución y de expresión, la agilidad de espíritu y los recursos que se obtienen de una ciencia, al modo como se llama *facultates* a las riquezas adquiridas. Después de estas indicaciones, el manual clasifica las diversas ciencias, o ramas de la filosofía, que divide en filosofía natural —cuyo principio es la Naturaleza, estudiada en sus diversos grados de abstracción (matemático, físico, metafísico)—, filosofía moral —cuyo ámbito está sometido a la voluntad— y, finalmente, filosofía racional, cuyo principio es la razón. Viene después la indicación de los libros, especialmente de Aristóteles, en que se exponen estas ciencias, y las cuestiones que con más frecuencia se plantean en los exámenes. La inmensa mayoría de las cuestiones versan sobre la «filosofía racional», en la que se distinguen, según la división tradicional, la Gramática, la Retórica y la Lógica: «En esta parte, las cuestiones que se introducen alcanzan un número incomparablemente mayor que cuando se trata de la *philosophia naturalis* y de la Ética. En gramática, los manuales corrientes de Donato y de Prisciano son discutidos a fondo, atribuyéndose gran importancia a la lógica del lenguaje o gramática especulativa.» Por ello, se ve que el «centro de gravedad de las lecciones de filosofía de la Facultad de Artes de la Universidad de París en las primeras décadas del siglo XIII hasta cerca de mitad, versaban sobre la lógica del lenguaje. Al parecer, los comentarios a Aristóteles de procedencia parisiense que datan de esta época fueron exclusivamente explicaciones de sus tratados de lógica». También parece que los *libri naturales* de Aristóteles se empezaron a comentar en Inglaterra antes que en París (M. Grabmann). Aquí encontró París la rémora de su progreso: el impulso que Abelardo dio a los estudios lógicos desde el siglo XII retardaba ahora la aparición de intereses intelectuales nuevos.

Esta hipótesis no carece de confirmaciones. En otro lugar nos hemos encontrado dos Sumas de metafísica, una de las cuales —la de Tomás de York— es obra de un maestro de Oxford muerto hacia 1260; la otra —la *Summa philosophiae* del Pseudo-Grosseteste— no proviene —al parecer, y en el estado actual de nuestros conocimientos— del ambiente intelectual parisiense. Parece, por el contrario, que una serie de comentarios a

la lógica, anónimos en su mayor parte, enlaza la *Dialéctica* de Abelardo y la de Adán Parvipontano (acabada en 1136) con las obras similares que ven la luz en París en la primera mitad del siglo XIII. Las *Introductiones in logicam* del maestro inglés Guillermo de Shyreswood, Maestro de París, y que murió siendo canciller de Lincoln en 1249, sólo han sobrevivido gracias a un único manuscrito parisiense. Así, pues, parece que su difusión fue restringida, sin duda a causa del extraordinario éxito que alcanzó la obra análoga de Pedro de España. Dividida en siete partes, la lógica de Guillermo de Shyreswood estudia sucesivamente la proposición, el predicable, el silogismo, los lugares dialécticos, las propiedades de los términos, los sofismas y los *syncategoremata* (términos que sólo tienen sentido en relación con otros). Todo el tratado está orientado hacia los dos capítulos que tratan de la dialéctica y de la sofística (C. Michalski). Una observación hecha por el mismo Guillermo acusa vivamente el espíritu de su obra: «El conocimiento completo del silogismo exige que se le conozca no sólo según su definición, sino también según su división... Hay un silogismo demostrativo, un silogismo dialéctico y un silogismo sofístico. El demostrativo produce la ciencia partiendo de lo necesario y de las causas absolutamente ciertas de la conclusión; el dialéctico parte de lo probable y concluye en la opinión; en cuanto al sofístico, silogizando a partir de lo que tiene apariencia de probable, o aparentando silogizar partiendo de lo probable, o haciendo ambas cosas, no persigue más que la gloria y el triunfo en la discusión. Omitiendo los demás, nos aplicaremos al estudio del silogismo dialéctico.» Se trata, pues, aquí de una enseñanza de la dialéctica concebida como arte de llegar a opiniones probables, a mitad de camino entre la certeza de la ciencia y las falsas apariencias de la sofística.

Conocida al menos por cuatro manuscritos, tres de los cuales están en París, la *Dialéctica* de Lamberto de Auxerre (redactada hacia 1250) parece haber sido más conocida. Se ha supuesto que Lamberto había sido alumno de Guillermo. La hipótesis no tiene nada de inverosímil, pero ni siquiera es necesario admitirla para explicar la analogía de los dos manuales escolares escritos hacia la misma época, con vistas al mismo examen y para los estudiantes de la misma Universidad. Sea de ello lo que quiera, el espíritu de las dos obras es el mismo. Lamberto sabe muy bien que la lógica es la ciencia de discernir lo verdadero de lo falso mediante la argumentación, y que, en razón de este alcance universal que le compete, es el *Ars artium, scientia scientiarum, qua aperta omnes aperiuntur et qua clausa omnes aliae clauduntur;* en una palabra, la ciencia *sine qua nulla, cum qua quaelibet.* Es, pues, superior a la dialéctica, que sólo trata de los silogismos de lo probable, o incluso sobre aquello que únicamente tiene apariencias de silogismo. La lógica de Lamberto de Auxerre representa exactamente el método que más tarde querrá implantar Descartes en sus *Regulae ad directionem ingenii;* porque para él es un arte, es decir, un conjunto de reglas tendentes al mismo fin, que es el conocimiento del objeto principal de este arte *(ars est collectio multorum praecepto-*

rum ad unum finem tendentium, id est collectio multorum documentorum et multarum regularum, quae ordinantur ad finem unum, scilicet ad cognitionem illius, de quo in arte principaliter intenditur); este arte puede también ser reducido a método *(methodus est ars brevis et facilis et semitae proportionatur),* porque el método es al arte correspondiente lo que los senderos a los caminos: atajos que conducen al mismo lugar con más comodidad y rapidez *(nam sicut semita ducit ad eumdem terminum, ad quem data via, sed brevius et expedientius, similiter ad cognitionem ejusdem ducunt ars et methodus, sed facilius methodus quam ars);* ahora bien, la dialéctica es el arte de las artes, en cuanto que abre el acceso a los principios de todos los demás métodos: *Dialectica est ars artium ad principia omnium methodorum viam habens; sola enim dialectica probat, disputat de principiis omnium artium.* Así, pues, también la lógica de Lamberto de Auxerre está orientada hacia una dialéctica de la probabilidad.

Igual ocurre con una obra cuyo éxito fue inmenso y cuya influencia se haría sentir durante varios siglos, las *Summulae logicales* del portugués Pedro Juliano, llamado *Petrus Hispanus,* que murió en 1277, siendo Papa con el nombre de Juan XXI. El eco de las ideas que acabamos de observar en Lamberto de Auxerre se deja oir desde la primera frase de las *Summulae: Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum, et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior.* El tratado de Pedro Hispano no sólo fue ampliamente utilizado en las Universidades medievales, sino que fue frecuentemente comentado, y —esto es importante— por representantes de todas las escuelas filosóficas y teológicas rivales, señal cierta de que su dialéctica no parecía ligada a ninguna doctrina metafísica particular. Recientemente se han descubierto comentarios a las *Summulae logicales,* debidos a Simón de Faversham, profesor en París y en Oxford († 1306); al dominico Roberto Kilwardby († 1279), que describe el tratado de Pedro Hispano como compilado *ad majorem introductionem scolarium in arte dialectica;* al cartujo Enrique de Coesfeld († 1410); a Juan Hockelin, Ulrico de Tubinga, Juan de Bayreuth, Juan Letourneur *(Versorius,* † hacia 1480), Lambertus de Monte († 1499); al albertista Gerardo Harderwyck († 1503); a numerosos escotistas como Nicolás de Orbellis († 1455), al seglar escotista Pedro Tateret *(Tartaretus,* rector de París en 1494), a Juan de Magistris, etcétera; a los nominalistas Marsilio de Inghen y Juan Buridano. Esta variedad de comentadores hace difícil admitir la hipótesis, seductora en sí misma, de que el probabilismo dialéctico de los lógicos de París haya sido una de las causas —se ha llegado a decir que la principal— del probabilismo filosófico del siglo XVI.

En todo caso, es digno de notar que, en la obra del mismo Pedro Hispano, el carácter predominantemente dialéctico de la lógica no tuvo, en absoluto, por consecuencia ningún probabilismo ni escepticismo en la filosofía propiamente dicha. Porque Pedro Hispano no fue solamente lógico;

aparece en el momento en que un Maestro en Artes estaba obligado a dominar, además de la lógica, toda la filosofía de Aristóteles. Incluso después de él, algunos profesores continuaron especializándose en la enseñanza de la lógica y la retórica, pero los más célebres tenderían a extender su enseñanza y sus comentarios a la física, a la psicología, a la metafísica y a la moral. Por eso se deben a Pedro Hispano, aparte de sus *Summulae logicales* y de los *Syncategoremata,* comentarios a los tratados *De animalibus, De morte et vita, De causis longitudinis et brevitatis vitae* y *De anima.* Su predilección por estos tratados se explica por sí misma, pues este lógico era al mismo tiempo médico. Por lo demás, su principal obra es un tratado *De anima,* distinto de su comentario a la obra aristotélica del mismo título, y cuya publicación es muy de desear. De los fragmentos ya publicados se desprende claramente que este tratado —escrito en un estilo libre de toda forma escolar y sin citas de Aristóteles, de Avicena o de Averroes— enseña como teoría del conocimiento «un notable sincretismo de la doctrina agustiniana de la iluminación con la teoría aviceniana de la emanación y de las Inteligencias» (M. Grabmann). Así, pues, en el siglo XIII era posible sostener estas posiciones y llegar a ser Papa. Pero no anuncian en modo alguno el nominalismo de Ockam, y uno no puede menos de preguntarse si ha de achacarse al azar el hecho de que el mismo año en que murió el Papa cuyas opiniones filosóficas favorecían el agustinismo avicenizante (1277), el aristotelismo sufriese la censura del obispo de París, Esteban Tempier.

Desde mediados del siglo XIII, aunque todavía se encuentran maestros cuya obra trata principalmente de lógica, como Nicolás de París, a quien el *Chartularium Universitatis Parisiensis* cita dos veces, en 1253 y en 1263, o Adenulfo de Anagni († 1289), autor de un tratado sobre los *Tópicos,* se ven aparecer otros cuya curiosidad empieza a extenderse más allá de estos estudios. A veces lo verosímil es verdadero, pero en este caso no sucede así. Parecía natural imaginarse a los teólogos de París inquietos por los progresos filosóficos de sus colegas de la Facultad de Artes y corriendo tras ellos para arrancarles sus conquistas. Esto es precisamente lo contrario de lo que sucedió. Las teologías de Guillermo de Alvernia, Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller atestiguan un conocimiento de las nuevas doctrinas y una amplitud de miras en la discusión de los problemas filosóficos que dejan muy atrás a las modestas producciones de los lógicos de París. Pero no es esto todo. Entre el momento en que los filósofos de la Universidad se contentan con comentar los tratados del *Organon* y aquel en que abordan a su vez la explicación del «nuevo Aristóteles», se sitúan los comentarios de dos grandes teólogos: «Es un hecho extraordinariamente significativo para el desarrollo de la filosofía en los tiempos de la alta escolástica que no sean representantes de la Facultad de Artes sino los teólogos Alberto y Tomás de Aquino, quienes primeramente hayan elaborado sus grandes Comentarios de los escritos aristotélicos recién descubiertos sobre la metafísica, la filosofía natural y la moral, trazando así el camino del aristotelismo escolástico y ejerciendo sobre la Facultad

de Artes una influencia cuyo detalle aún no ha sido establecido suficientemente. Los Comentarios de Siger de Brabante a la Metafísica de Aristóteles y a sus escritos relativos a la filosofía de la naturaleza son, desde todos los puntos de vista, posteriores a los Comentarios aristotélicos de Alberto Magno, e incluso, en parte, a los de Santo Tomás de Aquino» (M. Grabmann). De hecho, ya hemos observado que Pedro de Alvernia, cuya actividad de comentador abarca la obra entera de Aristóteles, terminó el Comentario de Tomás de Aquino al *De caelo et mundo* (Lib. III, lect. 9, hacia el fin). Pero Pedro de Alvernia es contemporáneo del movimiento averroísta. El 7 de marzo de 1275, el Legado pontificio lo nombró, precisamente a él, rector de la Universidad de París, con objeto de que restableciese la unidad, que había sido rota por Siger de Brabante en 1272, en el seno de la Facultad de Artes. Así, pues, los comienzos del averroísmo parisiense están ligados a esta difusión tardía del «nuevo Aristóteles» entre los «artistas» durante la segunda mitad del siglo XIII.

Los orígenes del movimiento se remontan a las traducciones latinas que Miguel Escoto hizo de los Comentarios de Averroes a Aristóteles, obras que datan probablemente de la estancia de Miguel en Palermo (1228-1235), en calidad de astrólogo de la corte del emperador Federico II. Un texto del *Opus majus* de Rogerio Bacon nos permite fijar poco después de 1230 la fecha de la llegada de estas traducciones a París y apreciar la importancia histórica de tal acontecimiento: *Tempore Michaelis Scotti, qui annis Domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis, cum expositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud Latinos.* Hacia 1250, ya se ve a Alberto Magno hacer amplio uso de los escritos de Averroes, escritos que, sin duda, tiene a la vista al redactar sus propios tratados sobre la doctrina de Aristóteles. En esa época, Averroes no es aún, para él, sino un filósofo como los demás, al que se utiliza cuando tiene razón y al que se condena o corrige cuando se equivoca. A lo largo de los veinte años siguientes se formó el pensamiento de esos Maestros en Artes que, valiéndose de los comentarios de Averroes sobre Aristóteles para nutrir su propia enseñanza, llegaron a concluir que la doctrina de Aristóteles era exactamente la que Averroes le había atribuido, y que esta doctrina no se distinguía en nada de la misma verdad filosófica. Semejante actitud no podía menos de suscitar la oposición de los teólogos.

Por muy grande que fuese su admiración hacia el filósofo griego, Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino jamás se habían propuesto como fin la simple asimilación de su doctrina. Puede decirse, por el contrario, que su fe cristiana les había librado previamente de todo servilismo respecto de la letra de Aristóteles. Estos teólogos habían visto desde el principio que, si bien el peripatetismo contenía verdades, no era, sin embargo, la verdad; de ahí aquella vigorosa rectificación de las posiciones falsas, de la que nacería el tomismo. Pero entre los mismos contemporáneos de Santo Tomás los habrá que reaccionarán, ante la influencia de Aristóteles, de manera muy diferente. No se trata de religiosos pertenecientes a

una de las dos grandes Órdenes mendicantes, ni siquiera son siempre sacerdotes seculares encargados de una cátedra magistral en la Facultad de Teología; tampoco son seglares, sino, por lo general, simples clérigos que enseñan dialéctica y física en la Facultad de Artes. De hecho, es muy fuerte la tentación de rebasar el ámbito de estas dos ciencias, de abordar en su momento los problemas metafísicos y de avanzar hasta los linderos de la teología. No se hablará de los futuros contingentes sin plantear la cuestión de la providencia, ni del movimiento sin preguntar si es eterno o no. Estas discusiones, que no podían menos de producirse desde muy pronto, no presentaban inconveniente alguno, siempre que el conjunto de los Maestros en Artes reconociese, al menos tácitamente, que la enseñanza de la Facultad de Teología tenía una autoridad reguladora en esa materia. Esto es lo que, efectivamente, sucedió. La gran mayoría de los Maestros en Artes enseñaron la dialéctica y la física teniendo en cuenta la síntesis filosófica y teológica en que aquéllas debían entrar. Pero también parece que, desde el comienzo, un número relativamente corto de maestros concibió la enseñanza de la filosofía como teniendo su fin en sí misma. Estos profesores de la Facultad de Artes, que entienden limitarse estrictamente a su quehacer filosófico, pretenden ignorar la repercusión que podían tener sus doctrinas en el escalón superior de la enseñanza universitaria. De ahí provienen, en primer lugar, las reiteradas prohibiciones de comentar la física de Aristóteles, según hemos relatado; de ahí también las disensiones interiores, que terminaron en la escisión que se produjo en el seno de la Facultad de Artes; de ahí, en fin, las condenaciones personales y directas que habían de recaer sobre los jefes del movimiento.

El primer estallido se produjo el 10 de diciembre de 1270, cuando el obispo de París, Esteban Tempier, condenó quince tesis, trece de las cuales eran de inspiración averroísta. Unidad del entendimiento agente *(quod intellectus omnium est unus et idem numero)*, negación del libre albedrío *(quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit)*, determinismo astrológico, eternidad del mundo *(quod mundus est aeternus, quod nunquam fuit primus homo)*, mortalidad del alma, negación de que la providencia divina se extienda a los individuos ni a los actos humanos: tales eran los principales puntos censurados. Obsérvese que esta condenación recaía principalmente sobre un movimiento doctrinal más que sobre un individuo, ya que un mismo maestro apenas pudo sostener simultáneamente que el alma se corrompe con el cuerpo y que el alma separada del cuerpo no puede sufrir el fuego corporal. Con ocasión de esta condenación, Alberto Magno, consultado sobre estos artículos por Gil de Lessines, escribió su *De quindecim problematibus*. Este acto doctrinal no impidió la propagación del movimiento, por la simple razón de que quienes enseñaban tales proposiciones aseguraban que sólo las enseñaban en cuanto filósofos, y que también ellos, en cuanto cristianos, las declaraban falsas. El 18 de enero de 1277, el Papa Juan XXI, ese mismo Pedro Hispano cuyas preferencias por la doctrina agustiniana de la iluminación hemos seña-

lado, publicó una bula de advertencia a los Maestros de Artes de la Universidad de París, y el obispo Esteban Tempier promulgó, el 7 de marzo del mismo año, un decreto que condenaba 219 tesis, pero no sin prevenir de antemano que no se admitiría ya la excusa, demasiado fácil, de sostener que una misma proposición podía considerarse simultáneamente falsa desde el punto de vista de la fe y verdadera desde el punto de vista de la razón. Esto equivalía a condenar la tesis, que luego ha sido siempre tenida por averroísta, de la «doble verdad».

Las 219 proposiciones condenadas no eran todas averroístas. Algunas, de orden esencialmente moral, se dirigían contra el tratado sobre el amor cortesano *(Liber de amore)* de Andrés el Capellán, otras alcanzaban a la filosofía de Santo Tomás, varias se parecían mucho a las tesis sostenidas por los dialécticos del siglo XII, un gran número afectaban a Avicena no menos que a Averroes; en suma, parece que esta condenación ha englobado al averroísmo en una especie de naturalismo multiforme que reivindicaba los derechos de la naturaleza pagana contra la naturaleza cristiana, de la filosofía contra la teología, de la razón contra la fe. En cuanto colocaba a la filosofía por encima de las creencias religiosas, este naturalismo se declaraba seguidor de Avicena, el cual, por su parte, podía decirse seguidor de Aristóteles *(Metafísica,* XI, 8, 1074 *b);* pero algunas de las tesis condenadas, cuyo origen ignoramos, muestran hasta dónde se podía llegar entonces, con probabilidad en los escritos y con certeza en las discusiones: que la religión cristiana impide instruirse *(quod lex christiana impedit addiscere);* que hay fábulas y errores en la religión cristiana como en las otras *(quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis);* que no se sabe más por saber teología *(quod nihil plus scitur propter scire theologiam);* que lo que dicen los teólogos se basa en fábulas *(quod sermones theologi fundati sunt in fabulis).* Creeríamos estar oyendo, no ya a Fontenelle, siempre tan prudente en sus dichos, sino a Voltaire cuando está seguro de su impunidad.

Tomadas en su forma abstracta, estas tesis violentas vienen a sostener que la verdadera sabiduría es la de los filósofos, no la de los teólogos *(quod sapientes mundi sunt philosophi tantum),* y que no existe estado superior al del ejercicio de la filosofía *(quod non est excellentior status quam vacare philosophiae).* El sabio así concebido encuentra en las ciencias racionales todo el bien del hombre, porque de este saber dimanan las virtudes morales naturales descritas por Aristóteles, y estas virtudes constituyen toda la felicidad accesible al hombre, que la obtiene en esta vida, después de la cual no existe otra *(quod felicitas habetur in ista vita, non in alia).* Con estos filósofos, toda la moral naturalista recobraba vida y reclamaba sus derechos. Nada de virtudes naturales infusas *(quod non sunt possibiles aliae virtutes nisi acquisitae vel innatae),* nada de la humildad cristiana que consiste en disimular los propios méritos, ni de abstinencia, ni de continencia; hay que volver, por el contrario, a aquellas virtudes que Aristóteles reserva a una minoría selecta y que no están hechas para los pobres: *quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in*

moralibus. Estos maestros hacían mal, sin duda, en ser tan fieles a la *Ética a Nicómaco,* pero la comprendían muy bien. Entre las tesis psicológicas o metafísicas se veía reaparecer las ya condenadas en 1270: eternidad del mundo, unidad del entendimiento agente en la especie humana, mortalidad del alma, negación del libre albedrío y oposición a extender la providencia divina, más allá de las especies, a los individuos; pero este nuevo acto doctrinal se remontaba hasta la raíz misma de todos estos errores: la identificación aristotélica, admitida por Avicena y Averroes, entre la realidad, la inteligibilidad y la necesidad, y esto no solamente en las cosas, sino, ante todo y sobre todo, en Dios. Si el mundo es eterno, es que Dios no puede no producirlo, y si el mundo es tal como es, es que Dios no puede producirlo sino tal como es. Del primer principio, que es uno, no puede nacer más que un primer efecto que le sea semejante *(quod effectus inmediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo).* Dios no puede, pues, producir inmediata y libremente una pluralidad de efectos *(quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum),* sino que la multiplicidad de cosas presupone una multiplicidad de causas intermedias cuya existencia es la condición necesaria de la existencia de esas cosas. Observemos cuidadosamente esta última proposición, cuya importancia es capital para entender la historia ulterior de la filosofía y de la teología medievales: el Primer Principio no puede ser causa de efectos diferentes aquí abajo sino mediante otras causas, porque nada de cuanto transmuta puede efectuar transmutaciones de distintas especies sin resultar él mismo transmutado *(quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus causis eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum).* Sostener este principio era negar radicalmente la libertad y la omnipotencia del Dios cristiano. Entre Jehová, que no solamente ha podido crear de una vez el mundo con la multiplicidad de seres que encierra, sino que puede aún intervenir en él libremente a cada instante, sea para crear directamente las almas humanas, sea para obrar en él milagrosamente sin intervención de las causas segundas, y el Dios greco-árabe, cuyos efectos proceden uno a uno, los unos por los otros y según un orden necesario, la incompatibilidad era absoluta. Antes de esta fecha, Guillermo de Alvernia, Buenaventura y otros más se habían dado cuenta de ello; desde 1277, todos los teólogos lo han sabido, algunos han estado como obsesionados por ello, varios de éstos han llegado a concebir tal horror al necesitarismo greco-árabe, que han creído no poder nunca llegar demasiado lejos con tal de que fuese siempre en sentido contrario. Esta reacción teológica no tenía nada de nuevo. Era la del *De divina omnipotentia* de Pedro Damián, la de Tertuliano y de Taciano, la de todos los tiempos; pero a partir de ahora iba a ejercerse contra el sistema completo del mundo que acababan de proponer Averroes y Avicena, arrojando al mismo tiempo las sospechas sobre toda teología cristiana que, aunque fuese reformándolo, pareciese inspirarse en él.

Estamos aún insuficientemente enterados de los detalles del movimiento averroísta en esta época. El origen y las fechas exactas de los Comentarios descubiertos no nos son siempre conocidos y, por el contrario, su interpretación es siempre delicada. Si se pedía a esos maestros que enseñasen la filosofía de Aristóteles, ¿cómo esperar que pudiesen encontrar allí la Biblia? Valdría tanto como atribuir a un profesor de Historia de la Filosofía las opiniones de todos los filósofos cuyas doctrinas ha de exponer sucesivamente. Por fortuna, existe mejor información sobre la obra de los dos maestros, Siger de Brabante y Boecio de Dacia, que fueron personalmente encausados por Esteban Tempier en 1277.

Siger de Brabante (1235?-1281/84) fundaba toda su enseñanza sobre la doble autoridad de Aristóteles y de su comentador árabe Averroes. Lo que ellos han dicho se confunde, según Siger, con la ciencia, y escucharles es oír el lenguaje de la misma razón. O más bien, puesto que no se puede menos de ver que la enseñanza de Aristóteles contradice con frecuencia a la revelación, habrá que decir que su doctrina se confunde con la filosofía. Si, por otra parte, hay una ciencia absoluta, que es la de la revelación, se confesará modestamente que existen dos conclusiones sobre un determinado número de cuestiones; una que es la de la revelación, y que es verdadera; otra que no es sino la de la simple filosofía y de la razón natural. Cuando semejante conflicto se produzca, diremos simplemente: he aquí las conclusiones a las que me conduce necesariamente mi razón cuando filosofa; pero puesto que Dios no puede mentir, yo me adhiero a la verdad que Él nos ha revelado y me aferro a ella por la fe.

¿Cómo hay que interpretar esta actitud? Observemos en primer lugar la extremada prudencia de Siger, al menos en lo que concierne a la forma. Averroes no había dudado en adoptar una posición mucho más franca. Pensaba y declaraba que la verdad propiamente dicha es la alcanzada por la filosofía y la razón. Cierto que la religión revelada posee también su grado de verdad; pero es un grado claramente inferior y subordinado. Cada vez que hay conflicto entre la filosofía y el texto revelado, hay que interpretar el texto y descubrir su verdadero sentido por la sola razón natural. Siger de Brabante no nos aconseja nada semejante; se contenta con indicarnos las conclusiones de la filosofía y, por el contrario, afirmar expresamente la superioridad de la verdad revelada. En caso de conflicto, no es ya la razón la que decide, sino la fe. Pero Siger lleva aún más lejos la prudencia. Si en la Edad Media existe una doctrina de la doble verdad, no es a él ciertamente a quien se le puede legítimamente atribuir. En efecto, Siger de Brabante jamás emplea la palabra «verdad» para caracterizar los resultados de la especulación filosófica. En su doctrina, verdad significa siempre y exclusivamente revelación. Por eso le vemos emplear un singular rodeo para designar el objeto que él señala a su investigación. Si llamamos verdad únicamente a la verdad revelada, y si la filosofía no se tiene que preocupar de ella, es que el objeto de la filosofía no es la búsqueda de la verdad. Y, en efecto, Siger de Brabante no le asigna seme-

jante fin. Filosofar, nos dice, «es buscar simplemente lo que han pensado los filósofos, y sobre todo Aristóteles, aun cuando, por azar, el pensamiento del Filósofo no sea conforme a la verdad y la revelación nos transmita conclusiones que la razón natural no puede demostrar». Filosofar, dirá en otro lugar, es buscar lo que han pensado los filósofos más bien que buscar la verdad: *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus.* Por lo tanto, para Siger, no hay más que una verdad: la verdad de la fe.

Tales son las afirmaciones expresas de Siger de Brabante. Levantar fielmente acta de ellas no nos impide preguntarnos hasta qué punto hay que creer en ellas. Quizá demos muestras de cierta cordura y procedamos filosóficamente, a nuestra vez, al declararnos incapaces de decidir en esta cuestión *per rationes naturales.* El hecho indiscutible es que la razón conducía a Siger de Brabante a determinadas conclusiones y que la fe le llevaba a conclusiones contrarias; la razón demuestra, pues, a sus ojos lo contrario de lo que enseña la fe. Semejante constatación es grave; pero, después de todo, si se identifica a la razón con Aristóteles, ésta no hace más que constatar lo que es. Por otra parte, es igualmente cierto que Siger no afirma la verdad de estas contradictorias, sino que opta resueltamente por una de ellas y que su opción se inclina siempre del lado de la fe. Sin duda, muchas razones de simple prudencia bastarían para explicar su actitud; por ser clérigo y Maestro en la Universidad de París, en un ambiente y en una época saturados de fe religiosa, Siger no podía soñar con poner la razón por encima de la revelación. Al menos, si lo pensaba, no podía ni soñar con decirlo. Pero esta hipótesis tiene el defecto de ser cierta, cualquiera que haya sido el verdadero estado de espíritu de Siger de Brabante. Sus palabras deben haber sido las mismas, tanto si las pronunció por convicción como si las dijo por prudencia. Ahora bien, sabemos que la fe cristiana era el estado de espíritu normal de su ambiente y de su tiempo; sabemos también, por muchos otros ejemplos, que aún hoy hay creyentes que han podido mantener sinceramente su fe al mismo tiempo que admitían doctrinas difícilmente compatibles con ella; si en el siglo XX algunos espíritus así divididos consigo mismos han tenido que luchar durante largos años y vencer enormes resistencias interiores antes de confesarse a sí mismos que ya no creían, ¿por qué habíamos de decidir ahora que Siger de Brabante disimulaba su pensamiento cuando decía que pensaba como filósofo y que creía como cristiano? Por el contrario, es éste un fenómeno natural que se produce regularmente cuando una filosofía nueva consigue apoderarse de un espíritu ya ocupado por la fe; la única condición que se requiere para que ello sea posible es que el pensamiento en que se produce el choque encuentre alguna dimensión que les permita coexistir. El subterfugio por medio del cual resuelve Siger el problema es que la certeza de la razón natural es inferior a la que nos proporciona la fe, y otros muchos, colocados en la misma situación, adoptaban entonces la misma actitud. «Deseando vivir en el estudio y la contemplación de la verdad, en cuanto es posible en esta vida —escribe un

contemporáneo de Siger—, nos ocupamos en tratar de las cosas naturales, morales y divinas según el pensamiento y el orden de Aristóteles, pero sin atentar contra los derechos de la fe ortodoxa que nos ha sido manifestada por la luz de la revelación divina, con la cual los filósofos, en cuanto tales, no han sido iluminados; porque, considerando el curso ordinario y habitual de la naturaleza y no los milagros divinos, ellos han explicado las cosas según la luz de la razón, sin contradecir por eso a la verdad de la teología, cuyo conocimiento deriva de una luz más alta. Cuando el filósofo concluye, en efecto, que tal cosa es necesaria o imposible, de acuerdo con las causas inferiores que están al alcance de la razón, no contradice a la fe, que afirma que las cosas pueden ser de distinta manera gracias a la causa suprema, cuya virtud y causalidad no pueden ser comprendidas por criatura alguna. De igual manera que los santos profetas mismos, imbuidos del verdadero espíritu de profecía, pero teniendo en cuenta el orden de las causas inferiores, han predicho algunos acontecimientos que no se han producido, porque la causa primera lo ha dispuesto de otro modo.» Así, pues, en el estado actual de nuestros conocimientos, los textos no nos permiten decidir nada.

Los principales errores imputables a Siger de Brabante, y que son también los rasgos más característicos de su doctrina, se encuentran, sobre todo, en su *De aeternitate mundi*, su *De intellectu*, su *De anima intellectiva* y su *Liber de felicitate*, obras que poseemos, unas enteras, otras en forma de citas o de resúmenes (P. Mandonnet, B. Nardi). Estos errores son perfectísimamente señalados por la condenación de 1270 contra el averroísmo en general. No obstante, hay que poner en primer lugar el que acabamos de examinar y que concierne a las relaciones entre la filosofía y la religión. Cualesquiera que hayan podido ser las ilusiones personales de Siger a este respecto, es cierto que la posición que él había adoptado era inaceptable para la Iglesia; admitirla equivalía a la negación radical de toda la obra emprendida por la filosofía escolástica. Por eso Santo Tomás de Aquino condena enérgicamente esta actitud, no sólo en el escrito que ha dedicado a la refutación directa del averroísmo, sino también en un sermón pronunciado ante la Universidad de París: «Hay gentes que trabajan en filosofía y dicen cosas que no son verdaderas según la fe, y cuando se les dice que eso contradice a la fe, responden que es el Filósofo el que dice eso, pero que ellos mismos no lo afirman y que no hacen más que repetir las palabras del Filósofo.» De hecho —continúa Santo Tomás—, el averroísta piensa que la fe implica aserciones tales que la razón puede demostrar necesariamente lo contrario. Ahora bien, como lo que se demuestra necesariamente no puede menos de ser necesariamente verdadero, y lo contrario es falso e imposible, resulta que, según su parecer, la fe versa sobre lo falso e imposible, cosa que Dios mismo no puede hacer y que los oídos fieles no pueden soportar. Santo Tomás pone en evidencia, por la brutalidad de la lógica, lo que se disimulaba bajo la capa de la psicología.

Estimándose suficientemente protegido por esta primera distinción, cuyo alcance es absolutamente general, Siger introduce un determinado número de doctrinas auténticamente aristotélicas, en efecto, pero verdaderamente sorprendentes viniendo de un eclesiástico. Dios no sería la causa eficiente de las cosas, sino sólo la causa final. Ya no se le podría atribuir la presciencia de los futuros contingentes, porque Aristóteles ha demostrado que conocer los futuros contingentes equivale a hacerlos necesarios. El mundo es eterno, y las especies terrestres, como la especie humana, son igualmente eternas; ésas son las conclusiones que se imponen necesariamente a la aceptación de la razón. Más aún. No sólo el mundo y las especies son eternos, tanto en el pasado como en el porvenir, sino que los fenómenos y los acontecimientos se repetirán indefinidamente. Así, pues, mucho antes que Vico y que Nietzsche, pero después de Averroes, y juntamente con otros pensadores de su tiempo, Siger enseña la teoría del eterno retorno. Puesto que, efectivamente, todos los acontecimientos del mundo sublunar están necesariamente determinados por las revoluciones de los cuerpos celestes, y puesto que estas revoluciones han de volver a pasar indefinidamente por las mismas fases, han de conducir eternamente a los mismos efectos: «Como el primer motor está siempre en acto, y puesto que no está en potencia antes de estar en acto, resulta que mueve y obra siempre.... Ahora bien, de que mueva y obre siempre resulta que ninguna especie llega al ser sin que ya anteriormente haya llegado a él, de tal manera que las mismas especies que han existido vuelven a existir, según un ciclo, y las mismas opiniones, las mismas leyes, las mismas religiones, de forma que el ciclo de las cosas inferiores resulta del de las cosas superiores, aunque se haya perdido el recuerdo de algunas de ellas a causa de su alejamiento en el tiempo. Lo decimos según la opinión del Filósofo, pero sin afirmar que sea verdad.» Aun en el caso de que esta doctrina no se aplique más que a las especies, que son las únicas necesarias, puesto que el individuo es accidental y contingente, fácilmente nos representamos la impresión que debía experimentar un Maestro en Teología al saber que, según la razón, el Cristianismo ya había aparecido y reaparecido infinidad de veces.

Pero la más célebre de las doctrinas averroístas nuevamente tomada por Siger es la unidad del entendimiento agente. Los historiadores no se ponen de acuerdo, sin embargo, sobre el sentido exacto ni sobre la evolución de su pensamiento respecto de este punto. Algunos (M. Grabmann) le atribuyen escritos de los que se ha concluido (F. van Steenberghen) que, después de muchas dudas, Siger hubo finalmente de renunciar a la unidad del entendimiento agente y adoptar una posición próxima a la de Santo Tomás, que atribuye a cada individuo su propio entendimiento agente particular. Otros, al parecer con razón, han contestado que Siger jamás renunció a su averroísmo o, al menos, que ningún texto ciertamente auténtico nos autoriza a atribuirle semejante evolución. Más recientemente todavía, el descubrimiento de fragmentos del *De intellectu*, escrito por Siger en respuesta a Santo Tomás, y del *Liber de felicitate*, ha conducido

al autor de este descubrimiento (B. Nardi) a concluir que, para Siger de Brabante, el entendimiento agente sería Dios y que la felicidad accesible al hombre sobre la tierra consistiría en la unión al entendimiento agente. Parece, pues, cada vez menos probable que Siger haya renunciado jamás a su averroísmo, y de todas maneras, nadie duda al menos de que ha sostenido efectivamente, durante un período bastante largo de su vida, algunas proposiciones condenadas en 1277. Según la doctrina entonces censurada, el alma racional no estaba unida al cuerpo del hombre por su ser mismo; le estaba unida solamente por su operación. El alma racional y el cuerpo son una misma cosa *in opere, quia in unum opus conveniunt,* y el acto de comprender puede ser atribuido no al intelecto solo, sino al hombre todo entero, porque el entendimiento agente obra en el interior del cuerpo. No es menos cierto que al reducir así el contacto entre el entendimiento y el cuerpo al que hay entre el agente que obra y el lugar de su operación, Siger hacía posible la afirmación de un entendimiento agente único y común a toda la especie humana. En seguida se ve, y nuestro filósofo lo ve también, qué consecuencias pueden resultar de semejante doctrina en lo que concierne a la inmortalidad personal de las almas; pero la distinción entre la fe y la razón vendrá a dejar arregladas las cosas; se hace, pues, necesario establecer que, en buena filosofía, y aunque esta conclusión sea contraria a la Verdad que no puede mentir, no hay un alma racional para cada cuerpo humano.

Dirigida contra Siger de Brabante, la condenación de 1277 lo era, al menos con la misma razón, contra otro maestro parisiense de la Facultad de Artes, Boecio de Dacia, a quien una lista de las proposiciones condenadas presenta como su autor principal: *principalis assertor istorum articulorum.* Autor de un Comentario a los *Tópicos* y a los *Meteoros,* de Cuestiones sobre los dos *Analíticos* de Aristóteles y de una importante obra de gramática especulativa *(Tractatus de modis significandi),* lo es también de dos opúsculos recientemente publicados (M. Grabmann), el *De summo bono* y el *De somniis,* el primero de los cuales, sobre todo, arroja alguna luz sobre su averroísmo. Boecio de Dacia describe en esta obra el soberano bien, que no es otra cosa, para él, que la vida filosófica; de aquí el título completo: *De summo bono sive de vita philosophi.* Por lo demás, quedamos advertidos desde el principio, por una breve fórmula, de que no se trata del Soberano Bien en sí, que sería Dios, sino del soberano bien accesible al hombre y tal como lo puede descubrir la razón: *Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigamus.* Este soberano bien no puede encontrarse más que en el ejercicio de la mejor de las facultades del hombre, que es el entendimiento. Facultad verdaderamente divina, si es que en el hombre hay algo de divino; «en efecto, así como lo mejor que hay en todo el universo es divino, así también lo que es mejor en el hombre lo llamamos divino». Por entendimiento hay que entender en esta ocasión, sobre todo, el entendimiento especulativo, por el cual conocemos la verdad. Porque el cono-

cimiento de la verdad es fuente de placer. La vida del Primer Entendimiento (Pensamiento puro) es una vida de supremo placer, precisamente porque tiene por objeto su propia esencia. En cuanto al hombre, encuentra su felicidad a la vez en el cumplimiento del bien según las prescripciones de su entendimiento práctico y en el conocimiento de la verdad por su entendimiento especulativo. El hombre verdaderamente sabio no realiza, pues, ningún acto que no le haga feliz y más capaz de llegar a serlo. Todas las acciones del hombre que no están dirigidas hacia este soberano bien del hombre, aun cuando sólo sean indiferentes, son pecado; si se oponen a él, lo son todavía más. Lamentemos, pues, la locura de los cobardes que corren tras los placeres de los sentidos y los bienes de la fortuna y honremos a aquellos que se entregan al estudio de la sabiduría. Honrémosles, además, porque viven según el orden natural: *Quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem.* Tales son los filósofos *(Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae)*, cuya actividad entera es la contemplación de la verdad.

Remontando por medio del entendimiento de causa en causa, el filósofo es progresivamente conducido a la primera de todas, que no tiene más causa que ella misma, que es eterna, inmutable, perfectísima, y de la cual depende todo lo demás: «Este Primer Principio es en este mundo como el padre de familia en su casa, el jefe en su ejército y el bien común en la ciudad. Y lo mismo que el ejército es uno por la unidad de su jefe, y que el bien del ejército está en su jefe por sí mismo, y en los demás solamente por su orden con respecto a él, así la unidad de este mundo dimana de la unidad de este Primer Principio, y el bien de este mundo está por sí en este Primer Principio, pero no está en los demás seres de este mundo sino según su participación en este Primer Principio y su orden con respecto a él, de suerte que no hay, en ningún ser de este mundo, ningún bien que no sea participado de este Primer Principio. Considerando lo cual, el filósofo entra en admiración de este Primer Principio, y en amor a él, puesto que nosotros amamos la fuente de donde nos viene el bien, y amamos supremamente aquella de donde nos viene el bien supremo. Así también, al conocer que todos los bienes le vienen de este Primer Principio, y que no le son conservados sino en cuanto que este Primer Principio se los conserva, el filósofo entra en un gran amor a este Primer Principio, según la recta razón de la naturaleza y según la recta razón del entendimiento. Ahora bien, cada uno encuentra su gozo en lo que ama, y su gozo es más grande en lo que más ama, y como el filósofo ama supremamente a este Primer Principio, según acabamos de decir, de aquí se sigue que el filósofo encuentra su delectación suprema en este Primer Principio y en la contemplación de su bondad, y que esta delectación es la única recta. He aquí cuál es la vida del filósofo, y quienquiera que no la siga, no sigue una vida recta. Ahora bien, yo llamo filósofo a todo hombre que vive según el orden recto de la naturaleza y que ha alcanzado el mejor y último fin de la vida humana. En cuanto al Prin-

cipio Primero del que se ha hablado, es Dios, el glorioso, el sublime, que es bendito en los siglos. *Amén.*»

El hilo de las ideas de esta pequeña maravilla es sencillo de captar. Se trata de definir filosóficamente el soberano bien accesible al hombre, y se le descubre en la contemplación filosófica de la verdad por la razón. Todos sus intérpretes están de acuerdo sobre este punto, y todos juzgan la obra perfectamente clara, pero en dos sentidos diamentralmente opuestos. Unos se extrañan de que se encuentre aquí dificultad, siendo tan evidente que su autor piensa como puro pagano: «Es el racionalismo más puro, más claro y más resuelto que se pueda encontrar... El racionalismo del Renacimiento, con su pensamiento y su lenguaje diluido, no ha producido nada parecido, a mi entender» (P. Mandonnet); para otros, por el contrario, no se encuentra nada en este tratado contrario a la fe (D. Salman).

Las dos tesis pueden sostenerse, y éste es todo el problema del averroísmo. Boecio de Dacia no contradice a la fe; más bien se diría que la ignora si, en dos líneas, no pusiera a salvo expresamente sus derechos: «Quien es más perfecto en la beatitud posible en esta vida humana —según sabemos por la razón—, está también más próximo a la beatitud que, por la fe, esperamos en la vida futura.» Añadamos que más abajo precisa que ese principio del que habla *est ens primum secundum philosophos, et secundum sanctos Deus benedictus.* Este opúsculo reserva, pues, la posibilidad de una vida futura; su autor no niega tampoco la inmortalidad del alma y, sea lo que quiera de lo que Boecio haya podido tal vez decir en otras obras aún desconocidas para nosotros, no deja escapar una palabra sobre la unidad del entendimiento agente. Seguramente no era ése lugar para hablar de ello. Se trata, pues, de saber si un cristiano podía sostener, hablando en cuanto filósofo y en nombre de la sola razón *(per rationem)*, que el soberano bien accesible al hombre *(summum sibi)* y en esta vida es hacer el bien y conocer la verdad: *quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana.* Si se hace abstracción de toda la fe religiosa, como ocurre en el presente caso, no se ve qué mejor respuesta podía dar un filósofo a esta pregunta. Pero la verdadera dificultad no está ahí, sino más bien en el tono en que este tratado habla de estas cosas. El placer de la razón que él ensalza no existe más que en las ideas, y está también en su estilo, donde aflora esa alegría apacible que Espinosa había de heredar, a su vez, de Averroes y que probablemente no es otra cosa que el estremecimiento del entendimiento a la vista de su propia luz. Boecio no sólo hace abstracción de la fe cristiana; además, no se advierte que se sienta desgraciado lejos de ella. Pero ¿quiénes somos nosotros para sondear las entrañas y los corazones? El *De summo bono* tal vez no fue más que un «Jardín sobre el Oronte» en el que, como otros cristianos del siglo XIII, se entretuvo imprudentemente Boecio.

BIBLIOGRAFIA

DANIEL DE MORLEY: K. SUDHOFF, *Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum*, en *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik,*

t. VIII (1917), pp. 1-40.—C. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Estados Unidos), 1924.—M. MÜLLER, *Die Stellung des David von Morley in der Wissenschaft des Mittelalters*, en *Philosophisches Jahrbuch*, t. XLI (1928), pp. 301-337.—E. J. HOLMYARD y D. G. MANDEVILLE, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum being a Section of the Kitâb-al-Schifâ. The Latin and Arabic texts edited with an English Translation of the latter and with Critical Notes*, París, 1927.

ALFREDO DE SARESHEL: C. BAEUMKER, *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1913; *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis, zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden Anmerkungen versehen*, Münster i. Westf., 1923.—A. PELZER, *Une source inconnue de Roger Bacon. Alfred de Sareshel commentateur des Météorologiques d'Aristote*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XII (1919), pp., 44-67.—G. LACOMBE, *Alfredus Anglicus in Metheora*, en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster i. Westf., 1935, pp. 463-471.

COMENTADORES INGLESES: M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Buchermefort. Die Anfänge der Erklärung des «neuen Aristoteles» in England*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 138-182.

LÓGICA PARISIENSE: M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos-philolog. und histor. Klasse), Munich, 1928, pp. 51-63; *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus*, en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Phil.-hist. Klasse), 1927, 5; *Kommentare zur Aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jahrhundert in Ms. lat. fol. 624 der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin. Ein Beitrag zur Abaelardforschung*, en la misma colección, 1938, 18; *Eine für Examinazwecke abgefasste Quästionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten hälfte des 13. Jahrhunderts*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 183-199; *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudium in Mittelalter*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos.-histor. Abt.), 1939, 5.

JUAN EL PAJE: F. PELSTER, *Literaturgeschichtliches zur Pariser Theologischen Schule aus den Jahren 1230-bis 1256*, en *Scholastik*, t. V (1930), p. 68.—M. D. CHENU, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle* (I Serie), París, J. Vrin, 1932, pp. 14-30.—E. FRANCESCHINI, *Giovanni Pago: Le sue «Rationes super predicamenta Aristotelis» e la loro posizione nel movimento aristotelico del secolo XIII*, en *Sophia*, Palermo, 1934.

PEDRO HISPANO Y SUMAS DE LÓGICA: M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI* († 1277), en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Phil.-hist. Abteilung), 1936, 9; *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Phil.-hist. Klasse), Munich, 1928, pp. 98-113.

COMENTADORES DE ARISTÓTELES: M. GRABMANN, *Mitteilungen aus Münchener Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Artistenfakultät*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 225-238.

MOVIMIENTO AVERROÍSTA: C. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (Estados Unidos), 1924.—M. GRABMANN, *Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 103-137; *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos.-hist. Abteilung), 1931, 2.—A. CALLEBAUT, *Jean Pechan O. F. M. et l'augustinisme*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XVIII (1925), pp. 441-472.—J. D'ALBI,

Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277, París, 1923.—R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XXII (1933), pp. 193-245.

SIGER DE BRABANTE: P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* 2.ª ed., 2 vol., Lovaina, 1908 y 1911.—C. BAEUMKER, *Die Impossibilita des Siger von Brabant,* Münster i. Westf., 1908.—F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. I. Les oeuvres inédites,* Lovaina, 1931; *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant,* Bruselas, Palais des Académies, 1938.—Contra la autenticidad de algunas obras atribuidas recientemente a Siger: B. NARDI, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante,* en *Giornale Critico di Filosofia Italiana,* t. XVII (1936), pp. 26-35, y t. XVIII (1937), pp. 160-164.—Cf. É. GILSON, *Dante et la Philosophie,* París, J. Vrin, 1939, pp. 316-325: *Sur le thomisme de Siger.*

BOECIO DE DACIA: M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien,* en *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos.-hist. Klasse), Munich, 1924; *Die Opuscula de Summo Bono sive De vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien,* en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. VI (1932), pp. 287-317, y en *Mittelalterliches Geistesleben,* t. II, pp. 200-224.—P. MANDONNET, *Note complémentaire sur Boèce de Dacie,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* t. XXII (1933), pp. 246-250.

VII. SABIDURÍA Y SOCIEDAD

Ya conocemos dos estados de la sociedad cristiana: la Ciudad de Dios, en que aquélla se concibe como un cuerpo social místico que está en el mundo sin ser del mundo, y la Cristiandad gregoriana, en que el orden temporal se distingue netamente del orden espiritual, pero está completamente integrado en la Iglesia. En el siglo XIII, edad de oro de la teología escolástica, casi todas las soluciones concebibles del problema han sido sucesiva o simultáneamente ensayadas, sin que por fin haya logrado imponerse ninguna. Es que, como ya hemos tenido ocasión de hacerlo observar, este problema era solidario del de la Sabiduría cristiana, cuyas soluciones fueron igualmente múltiples. Las mismas vacilaciones se han producido en los dos casos.

Se encuentra, en primer lugar, en el siglo XIII una concepción estrictamente unitaria de la Sabiduría cristiana, cuyo tipo logrado es la de Rogerio Bacon. La sabiduría es el conjunto de las ciencias jerarquizadas, recibiendo cada una de ellas sus principios de una ciencia inmediatamente superior y recibiendo todas juntas sus primeros principios de la Revelación, en la que están contenidas como en germen. Dios ha revelado primeramente su Sabiduría a los Profetas; está, por tanto, contenida toda entera en las Escrituras. Como dice Bacon en su *Opus Tertium*: «No hay más que una sola sabiduría perfecta, regalada por un solo Dios a un solo género humano con vistas a un solo fin, que es la vida eterna. Está contenida por entero en las Sagradas Letras, de donde debe ser luego explicada por el Derecho Canónico y por la Filosofía. Porque todo lo que es contrario a la Sabiduría de Dios o le es extraño, es erróneo y vano, y no puede ser de utilidad al género humano» *(Op. Tert.,* XXIII. Cf. *Op. majus,* II, 1). La fórmula es tan perfecta que se hace preciso citar el original: *Una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data uni generi humano propter unum finem,*

scilicet vitam aeternam, quae in sacris litteris tota continetur, per jus tamen canonicum et philosophiam explicanda. Nam quicquid est contrarium sapientiae Dei, vel alienum, est erroneum et inane, nec potest humano generi valere.

Esta unidad absoluta de la Sabiduría en la Revelación se traduce socialmente en la de la república de los fieles, unidos bajo la autoridad del Papa, custodio del depósito de la Revelación. El que detenta la Escritura detenta, efectivamente, la Sabiduría por entero: «Toda la sabiduría está incluida en la Sagrada Escritura, para ser explicitada por el derecho y la filosofía —insiste Bacon—, y como el puño cerrado contiene todo lo que despliega la mano abierta, así toda la sabiduría útil al hombre está contenida en las Santas Escrituras» (*Op. Tert.*, XXIV). Si el Papa posee ese tesoro de la Sabiduría, que ha sido confiado al mundo «por un solo Dios, a un solo mundo, para un solo fin», tiene en sus manos con qué dirigir al mundo entero: *habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere.* Efectivamente, el jefe supremo de la Iglesia lo es, a mayor abundamiento, de esta *respublica fidelium* que está extendida por todo el mundo y cuyo vínculo es la Sabiduría. Considerada bajo su aspecto social, la *sapientia* ejerce dos funciones principales prácticamente inseparables, pero que Bacon ha distinguido claramente al comienzo de su *Compendium studii theologiae.* En primer lugar, ordena, promueve y dirige a la Iglesia hacia todos los bienes espirituales, de tal suerte que los fieles reciban un día la recompensa de la bienaventuranza futura. Además, rige toda la *respublica fidelium,* aquí claramente distinta de la Iglesia como tal, proveyendo a sus necesidades temporales *(ut disponatur respublica fidelium cum temporalibus),* es decir, primeramente, velando por la higiene de los individuos y de las ciudades para conservarles la salud, prolongar su vida, enriquecerlos y educarlos moralmente, asegurarles la existencia en la paz y la justicia y proteger estos bienes contra todo lo que los amenace. La obra de la conversión de los infieles y de la destrucción de los enemigos irreductibles de la fe tendrá por finalidad extender esta república de los fieles hasta los límites del universo, y como no hay más Derecho digno de este nombre que el Derecho Canónico, o eclesiástico —una de las dos ramas maestras de la Sabiduría contenida en las Escrituras—, Rogerio Bacon prevé una sociedad única, en que todos los Estados se integrarán bajo la dirección del Papa, como todas las ciencias se integran en la Sabiduría bajo la regla de la Escritura: «Los Griegos volverán a la obediencia de la Iglesia Romana, los Tártaros se convertirán en su mayor parte a la fe, los Sarracenos serán destruidos, y habrá un solo redil y un solo pastor» *(Op. Tert.,* XXIV).

En vano se buscaría en la Edad Media una expresión más comprehensiva y una visión más clara de la función social de la Sabiduría cristiana. No deja de ser curioso que este gran teorizante de la Cristiandad jamás, que nosotros sepamos, la haya designado con este nombre; *respublica fidelium* es el término de que regularmente echa mano Rogerio Bacon para designarla; pero bajo este título es ciertamente aquélla la que ha preocu-

pado su pensamiento. Es una lástima que ni Alberto Magno, ni Buenaventura, ni Tomás de Aquino hayan tratado el mismo problema, desde sus puntos de vista, con una amplitud comparable. Sus obras no contienen sobre este asunto más que elementos de síntesis que ellos mismos no han intentado. Buenaventura acepta en varias ocasiones la doctrina ya tradicional de «las dos espadas», tal como la había interpretado San Bernardo. Tomás de Aquino ha dejado indicaciones más personales y más precisas que permiten al menos esbozar las directrices de una solución inspirada en sus principios. No hay duda de que este gran intelectualista no ha dejado de reconocer la función social del saber. Jamás ha vacilado acerca de este punto: cuantos más profesores hay en una ciudad, mejor le va, y si no concluye, con Platón, que la Ciudad debería ser gobernada por los filósofos, enseña explícitamente que la autoridad pertenece de derecho a la inteligencia: *Nam illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum.* El desorden aparece en el cuerpo social cuando, en vez de ser gobernado por la inteligencia, obedece a la fuerza corporal o a la ambición. No hay que extrañarse, pues, de que, en su *De regimine principium,* Tomás de Aquino haya hecho de los teólogos los consejeros del príncipe; pero lo que él dice no va más allá de lo que ya había dicho Juan de Salisbury. Es cierto que la obra está inacabada. No obstante, la parte en la que el problema debería naturalmente haber sido discutido está completamente redactada, y Santo Tomás considera simplemente los temas rectores de la teocracia bíblica del siglo XII, explicándolos con la ayuda que ha tomado de Aristóteles. El jefe de toda sociedad es el que tiene el cargo de conducirla a su fin; su jefe supremo es, pues, el que tiene el cargo de conducirla a su fin supremo. Puesto que el fin temporal hay que considerarlo en orden al espiritual, tendremos dos órdenes sociales, de los cuales el uno está encuadrado en el otro y se subordina a él, poco más o menos como la filosofía se subordina a la Sabiduría cristiana, ya que el príncipe tiene autoridad sobre lo temporal que él conduce a sus fines temporales, pero subordinándose al Papa, que conduce a su fin espiritual último al príncipe y a su pueblo: «Si, pues, como se ha dicho, el que tiene el cargo del fin último debe ser prepuesto *(praeesse)* a aquellos que tienen el cargo de los medios ordenados a este fin, y dirigirlos con sus órdenes *(et eos dirigere suo imperio),* de aquí se sigue, evidentemente, que lo mismo que debe estar sometido al mando y al gobierno *(dominio et regimini)* que ejerce el oficio sacerdotal, el príncipe debe ser prepuesto a todos los oficios humanos, y organizarlos mandando y gobernando» *(De regim. princ.,* I, 15). ¿Cómo se ha de ejercer esta autoridad religiosa? Los príncipes consultarán a los sacerdotes, instruyéndose de ellos acerca de la ley divina *(Malaquías,* II, 7); leerán el Deuteronomio y no cesarán de meditarlo *(Deuter.,* XVII, 18). Sería bueno saber con precisión cómo se representaría Santo Tomás, en concreto, la relación de estos dos poderes; pero, sobre esta materia, no disponemos más que de un texto del comienzo de su carrera *(In II Sent.,* 44, exp. text., ad 4m) y cuyo alcance no se deja

fácilmente medir: «El poder espiritual y el poder secular provienen uno y otro del poder divino. El poder secular está, pues, sometido al poder espiritual en la medida en que Dios lo ha sometido a él, es decir, en lo que se refiere a la salud del alma; por eso, en estas materias es preciso más bien obedecer al poder espiritual que al poder secular. Pero en las materias que se refieren al bien de la ciudad *(bonum civile)*, hay que obedecer más bien al poder secular que al poder espiritual, según la frase de San Mateo (XXII, 21): *Dad al César lo que es del César.* A no ser, empero, que el poder secular se encuentre unido al poder espiritual, como en el Papa, que ocupa la cúspide de ambos poderes *(sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet)*, es decir, del secular y del espiritual, como ha dispuesto Aquel que es sacerdote y rey; sacerdote eterno según el orden de *Melquisedec, rey de reyes y señor de señores, a quien no será quitado su* poder y cuyo reino no será destruido en los siglos de los siglos. *Amén.*» El alcance de este texto varía mucho según que se limite la unión de los dos poderes del Papa al dominio de los Estados pontificios, o que se le extienda a toda la tierra. Parece difícil conciliar la interpretación restringida con la afirmación de que el Papa ocupa la cúspide tanto del poder secular como del espiritual. Si su lugar es el mismo en los dos casos, sólo se puede tratar, en cada uno de ellos, de una única cúspide. La interpretación más amplia, por el contrario, es la única que está de acuerdo con esta otra tesis, sostenida por Santo Tomás en el *De regimine principum* (I, 14): que todos los reyes del pueblo cristiano deben estar sometidos al Soberano Pontífice «como a Nuestro Señor Jesucristo en persona». Nos quedamos, pues, en el plano de la teocracia pontificia, que, por lo demás, no consiste en suprimir el poder temporal de los príncipes, sino en subordinarlo a la realeza del vicario de Cristo Rey en la tierra.

Ésta es también la tesis sostenida por el continuador del *De regimine principum*, Bartolomé de Lucas. Al terminar la obra inacabada de Santo Tomás, Bartolomé ha escrito una obra verdaderamente personal, de la cual le corresponde el honor y la responsabilidad. Si existe en la Edad Media una «metafísica del Estado», se encuentra principalmente en esta obra. Toda la autoridad política *(dominium)* viene de Dios *sicut a primo dominante.* Bartolomé lo demuestra, en primer lugar, por la noción de ser, porque todo ser se refiere al Ser primero como a su principio; ahora bien, la autoridad se funda en el ser; por donde toda autoridad depende de la Primera Autoridad: *Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente.* La misma conclusión se demuestra por la causalidad. Según el *Liber de causis,* toda causa primera influye más que toda causa segunda en el efecto de esta causa. Este principio se verifica en los movimientos corporales, y más aún en los movimientos espirituales, que son las iluminaciones divinas. Aplicando a este problema los principios de Dionisio, Bartolomé concluye que, en su jerarquía descendente, las iluminaciones divinas deben alcanzar primero el pensamiento de los príncipes, al menos si éstos gobiernan como deben. El ejemplo del rey David lo prue-

ba, y los de los reyes impíos, como Nabucodonosor y Baltasar, lo confirman *a contrario*. Por lo demás, se establece la misma tesis partiendo de la noción de fin; porque el fin mueve con tanta mayor eficacia cuanto más elevado es; ahora bien, el fin del rey y de sus súbditos es la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios; Dios es, pues, la causa final de la autoridad del príncipe sobre sus súbditos. Por tanto, la doctrina de Bartolomé es, esencialmente, una aplicación de la teología dionisiana de la iluminación al problema del poder político. El rey es bueno cuando vela sobre su pueblo como un buen pastor sobre su rebaño, pero sólo lo hace porque *eum divina lux irradiat ad bene agendum*.

Falta distinguir los poderes a fin de jerarquizarlos. El primero y el más alto de todos es a la vez sacerdotal y real. Es el del Papa, que lo ha recibido de Cristo en la persona de Pedro, y se encuentra constituido, por eso, sobre todos los fieles: *merito summus Pontifex, Romanus episcopus, dici potest rex et sacerdos*. Este poder se extiende a toda la Iglesia, tanto triunfante como militante, ya que el Papa detenta las llaves del reino de los cielos. La naturaleza de este poder es esencialmente espiritual; pero a través de lo espiritual, el Papa alcanza lo temporal, como se vio cuando Inocencio III depuso a Otón IV o cuando Honorio depuso a Federico II a causa de las faltas que estos príncipes habían cometido, *ratione peccati*. Debajo de los Papas se encuentran los príncipes y los reyes, que únicamente ejercen el poder real. El emperador mismo entra en este orden y, como todos los demás príncipes, no reina sino en virtud de la consagración sacerdotal que recibe. Por lo demás, esto mismo lo prueba el Antiguo Testamento: «Las historias refieren que, desde el principio del mundo, estas tres cosas se han acompañado mutuamente en orden: el culto divino, la sabiduría escolástica *(sapientia scholastica)* y el poder secular. En efecto, vemos que el rey Salomón recibió las tres en este orden y que las conservó por sus méritos. Por haber descendido a Hebrón, lugar de oración, para adorar allí a Dios, fue elevado a la realeza y obtuvo la sabiduría. Esta sabiduría real no le sobrevino sino en virtud de la unción real que recibió. La historia de los imperios muestra que el ejemplo de Salomón se ha verificado constantemente después, porque mientras los buenos príncipes, que gobernaban según la regla del *Deuteronomio*, eran recompensados por ello, los malos príncipes fueron castigados. Cristo Rey gobierna, pues, a todos los príncipes con vistas a sus propios fines, cuando les somete al Soberano Pontífice, cuyo poder es supremo porque tiene el cargo de procurar el *bonum totius Christianitatis*. Nos hallamos lejos de la precisión de Rogerio Bacon y más adelante en las iluminaciones dionisianas de lo que Santo Tomás se preocupó de conducirnos, pero sigue siendo la transmisión sacerdotal de la sabiduría divina al príncipe lo que fundamenta la autoridad del sacerdocio sobre el imperio. Después de todo, la Escritura imponía prácticamente esta tesis. *Per me reges regunt*... ¿Quién habla así, sino la Sabiduría misma? ¿Y quién detenta aquí abajo el tesoro de la Sabiduría, sino el Soberano Pontífice? Mientras se ha reconocido la unidad de la Sabiduría cristiana, la teocracia pontificia ha podido justificarse con

razones inexpugnables, por subordinarse el poder temporal al espiritual en la misma medida y en el mismo sentido en que la sabiduría de los hombres se subordina a la Sabiduría de Dios.

Los últimos años del siglo XIII y el comienzo del XIV han visto aparecer un gran número de escritos consagrados al problema de las relaciones entre el poder sacerdotal y los Estados. Es tanto más difícil clasificarlos en grupos claramente definidos, cuanto que las circunstancias políticas actuaban a menudo en ellos, desviando en sentido a veces inesperado el pensamiento de sus autores. Por ejemplo, Juan de París (Juan Quidort, † 1306), autor de un *De potestate regia et papali* que pasa por inspirarse en principios tomistas, termina por concluir que el Concilio tiene derecho a deponer al Papa en caso de herejía o escándalo, porque «la voluntad del pueblo», que se expresa entonces por el Concilio o por los cardenales, es más fuerte que la del Papa. Es preciso que Juan Quidort haya comprendido de una manera muy personal los principios de Santo Tomás, o que haya usado de una lógica muy complaciente para su galicanismo político, para haber sacado de ella semejantes conclusiones. Efectivamente, la relación entre la Iglesia y los Estados no dimana de la especulación pura. El conflicto que en Francia enfrentaba a Felipe el Hermoso y a Bonifacio VIII daba actualidad a este problema. La mayor parte de estos escritos aducen los datos combinados de la Escritura, del Derecho Canónico, de la teología, de la filosofía y de la historia. Algunos textos, y hasta algunos argumentos, reaparecen en todos con una monotonía a veces agobiante, tanto más cuanto que cada uno de ellos era interpretado por los adversarios presentes en sentidos diametralmente opuestos. Algunas de estas obras merecen, sin embargo, retener la atención del filósofo, precisamente porque en ellas se ve la supremacía doctrinal del Papa como fundamento de su supremacía sobre los poderes temporales. Este punto no es en ellas tan central como lo era en la obra de Bacon, o incluso en la de Bartolomé de Lucas; pero hay pocos de estos escritos, al menos entre los más importantes, que no lo hayan desarrollado en mayor o menor grado. Se le encuentra, por ejemplo, en el *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo, redactado hacia 1301-1302, es decir, por la época de la Bula *Unam sanctam* (2 de noviembre de 1302). En esa obra se prescribe a los reyes el estudio de la Sabiduría cristiana, y los prelados, que son los doctores de esta sabiduría, desempeñan un papel iluminador semejante al de los ángeles. ¿Acaso no tienen la función de enseñar? Y el Papa mismo, ¿acaso no es un doctor de la Iglesia universal? Lo espiritual juzga, pues, lo temporal como la Escritura juzga las ciencias. El argumento es desde ahora conocido y clasificado.

Se le encuentra también en el *De ecclesiastica potestate* (1302) de Gil de Roma, cuyo *De regimine principum* ha sido criticado incidentalmente, como se sabe, por Dante en su *Convivio*, IV, 24. El *De ecclesiastica potestate* es un arsenal casi completo de todas las armas de que un teólogo podía hacer uso para defender la tesis de la autoridad temporal de los Papas sobre los Estados: *Omnia temporalia sub dominio et potestate Ec-*

clesiae et potissime summi pontificis collocantur (II, 4). Allí todo lo temporal es para lo espiritual; quien domina lo espiritual domina también lo temporal. Las almas dominan a los cuerpos; quien domina las almas domina también los cuerpos. Algunos —y ya veremos cómo Dante pertenecía a este número— pretenden que los dos poderes dependen inmediatamente de Dios, pero esto no es verdad. Si los cuerpos estuviesen a un lado y las almas a otro podría dejarse los cuerpos a los reyes y las almas al Papa; pero cuerpos y almas se hallan unidos, y los cuerpos están sometidos a las almas; luego el Papa tiene autoridad, no sobre las almas separadas, sino sobre los hombres. Si uno recuerda los *Tratados de York*, no dejará de notar la ambivalencia de este último argumento: introducir lo temporal como tal en la Iglesia como tal es invitar al príncipe, de igual modo que al Papa, a reivindicar derechos sobre la Iglesia. Gil reivindica los del Papa, y Dante pedirá la separación de la Iglesia y el Imperio para clarificar la situación.

Por lo demás, éste es sólo uno de sus argumentos. El núcleo fundamental del *De ecclesiastica potestate*, un poco pesado, pero no carente de fuerza, es una demostración de la supremacía del Papa en cuatro órdenes de poder y autoridad. En el orden de las causas naturales, la más elevada es la más universal; ahora bien, el poder espiritual es más universal que el de ningún Estado, ya que es «católico». En el orden de las artes y las técnicas, la causa más elevada es el arte más arquitectónico; ahora bien, el poder espiritual dispone de todos los poderes temporales con vistas al fin más elevado del género humano. En el orden de las ciencias, o sabidurías, todos los conocimientos humanos sirven a la metafísica, que se eleva a la consideración de Dios; pero la teología versa directamente sobre Dios: «De ahí viene que la teología sea la dueña de las ciencias y que las emplee todas en su servicio. La metafísica misma es su sierva y su auxiliar, porque la teología alcanza lo mejor que hay, y de mejor manera que la metafísica y que cualquier otra ciencia. En efecto, la metafísica, o cualquier otra ciencia de invención humana, si toma a Dios en consideración, no lo hace sino en cuanto es posible bajo la dirección de la razón, mientras que la teología considera a Dios en cuanto cognoscible con la ayuda de la revelación divina» (II, 6. Cfr. II, 13, y III, 5). Por fin, en el orden del poder político, los príncipes estarán sometidos a los Papas por todas estas razones a la vez.

De modo que el poder temporal debe estar sometido al poder espiritual como la metafísica y las demás ciencias lo están a la teología. Para superar este argumento, el único método eficaz era sustraer la filosofía a la obediencia teológica. Y eso es precisamente lo que los averroístas latinos acababan de hacer en el orden de la especulación pura, y por eso su separatismo teórico acabó por tener consecuencias prácticas. Rehusando integrar la filosofía en la *doctrina sacra*, los discípulos latinos de Averroes terminaban por yuxtaponer una filosofía sin teología a una teología sin filosofía; pero desde el momento en que el orden temporal podía acogerse a una filosofía independiente de la teología, podía exigir también

un Jefe independiente del de la Iglesia. Los Papas debían su *dominium* práctico sobre lo temporal al *dominium* doctrinal de la teología sobre la filosofía. Romper la unidad jerárquica de la Sabiduría cristiana era, por lo tanto, romper la unidad jerárquica de la Cristiandad.

Puede parecer verosímil que los averroístas fuesen los primeros en darse cuenta de esto, pero ello no es cierto. Se sabe, por el testimonio de Pedro Dubois en su *De recuperatione Terrae sanctae* (hacia 1306), que Siger de Brabante ha comentado en París la *Política* de Aristóteles, y tal vez dedujo esta conclusión en su comentario; pero este comentario no ha sido redactado, y si lo ha sido, no ha sido descubierto. Por tanto, puede haber acontecido que los adversarios de la teocracia pontificia hayan sido los primeros en fundar sobre la separación averroísta de la filosofía y la teología una separación de la Iglesia y del Estado. Dante no parece haber enseñado ninguna de las tesis propiamente filosóficas del averroísmo; en el estado actual de nuestros conocimientos es, no obstante, el primero en haber usado el dualismo con este fin. Su notable tratado sobre *La Monarquía,* al que pocas obras de filosofía política pueden compararse en la Edad Media, tanto por la claridad de la tesis mantenida como por el vigor de las demostraciones, es una experiencia mental tan decisiva como se puede desear a este respecto. Completamente de acuerdo con Bartolomé de Lucas sobre la necesidad de un jefe único cuya autoridad venga de Dios, Dante llega, empero, a conclusiones totalmente opuestas, porque distingue dos fines últimos del hombre, es decir, dos fines cada uno de los cuales es último en su orden propio. Esta dualidad de fines se explica por la dualidad inherente a la naturaleza humana: «Lo mismo que entre todos los seres sólo el hombre participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, de igual modo es el único entre todos los seres que está ordenado a dos fines últimos, uno de los cuales es su fin en cuanto corruptible, mientras que el otro, por el contrario, es su fin en cuanto que es incorruptible.» En cuanto corruptible, el hombre tiende, como hacia su fin último, a la felicidad accesible por la vida activa en el marco político de la ciudad; en cuanto incorruptible, es decir, inmortal, tiende, como a su fin último, a la bienaventuranza contemplativa de la vida eterna. Para alcanzar estos dos fines esencialmente diversos, el hombre dispone de dos medios esencialmente distintos: «A estas dos felicidades, como a conclusiones diversas, hay que ir por medios diversos. Vamos al primero por las enseñanzas de la filosofía si la seguimos mediante la regulación de nuestros actos conforme a las virtudes morales e intelectuales; en cuanto al segundo, vamos a él por las enseñanzas espirituales que trascienden la razón humana, si las seguimos mediante la ordenación de nuestros actos según las virtudes teológicas, es decir, la fe, la esperanza y la caridad.» Así, por una parte, la felicidad en esta vida, tal como se puede obtener por medio de la razón natural, que se nos ha manifestado totalmente en la obra de los filósofos *(quae per philosophos tota nobis apparuit);* por otra, la felicidad de la vida futura, tal como se

puede obtener siguiendo las enseñanzas de Jesucristo. Para ser conducido a estos dos fines distintos por estos dos medios distintos, el hombre tiene necesidad de dos maestros distintos: «el Soberano Pontífice, para conducir el género humano a la vida eterna con la ayuda de la revelación, y el Emperador, para dirigir el género humano hacia la felicidad temporal según las enseñanzas de la filosofía». Así, pues, lo mismo que estos dos fines y estos dos medios son últimos cada uno en su orden, estos dos poderes son últimos y supremos cada uno en el suyo. Por encima de uno y otro no hay nadie más que Dios, que es quien solo elige al Emperador, solo le confirma y solo le puede juzgar. Es cierto que el Papa es el padre espiritual de todos los fieles, incluido el Emperador. Éste debe, pues, al Papa el respeto que un hijo debe a su padre; pero es de Dios, no del Papa, de quien el Emperador obtiene directamente su autoridad. La *Monarquía* de Dante anunciaba, pues, un universo regido en lo temporal por un Emperador único, y en lo espiritual, por un Papa único, es decir, la concordancia, bajo la autoridad suprema de Dios, de dos universalismos yuxtapuestos.

Como todas las demás que se han opuesto en esta materia, la tesis de Dante podía retorcerse. Porque él establecía dos puntos distintos: que el mundo debe estar políticamente sometido a un solo emperador y que este emperador es políticamente independiente del Papa. Se podía conservar el primer punto e invertir los términos del segundo. ¿Por qué no tener un emperador único y someterlo al Papa? Ésta es la tesis que sugería implícitamente Engelberto, elegido abad de Admont en 1297, en su *De ortu et fine Romani imperii.* Para él, lo mismo que para Dante, «todos los reinos y todos los reyes deben estar sometidos a un solo imperio y a un solo emperador cristianos»; sólo que la base de este imperio universal es «la unidad del cuerpo de la Iglesia y de toda la república cristiana». Las dos *felicitates* del hombre no pueden, pues, ser simplemente yuxtapuestas, vuelven a encontrar su subordinación jerárquica, y esto en interés del Imperio, o mejor como condición de su misma posibilidad. Puesto que no se puede hacer un imperio con paganos, Judíos y Cristianos, tampoco puede haber un imperio universal sin una Cristiandad universal. Engelberto de Admont se limita, por lo demás, a esta posición, sin deducir de ella, al menos en este tratado, la subordinación del emperador al Papa; pero la integración del imperio en la Cristiandad que él propone no permite más que dos conclusiones: o que el emperador universal sea el jefe supremo de la Cristiandad, o que el jefe espiritual de la Cristiandad domine el imperio, y como él sólo quiere un imperio único para «poner de acuerdo entre sí los reinos, pacificar el mundo, defender y extender la Cristiandad», su propia elección apenas deja lugar a dudas. Por lo demás, hay que hacer notar que, como se ha señalado ya hace mucho tiempo, el tratado de Engelberto es *plane philosophicus;* su objeto preciso es establecer la necesidad de un imperio único e idéntico a la Cristiandad universal; a esto se limita, pues, el empeño del autor, pero

después de él habrá otros que reintegrarán la monarquía universal en esta misma Iglesia de la que Dante la había querido liberar.

BIBLIOGRAFÍA

HAUCK, *Der Gedanke der Päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII*, Leipzig, 1905.—E. BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tubinga, 1908.—R. WALZ, *Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Roger Baco*, Friburgo (Suiza), 1928, cap. III, pp. 109-129; cf. R. CARTON, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, París, J. Vrin, 1924, cap. III.—O. SCHILLING, *Die Sozial- und Staatslehre des hl. Thomas von Aquin*, 2.ª ed., Munich, 1930.—AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, ed. Rich. Stolz, Weimar, 1929.—M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934.—É. GILSON, *Dante et la philosophie*, París, J. Vrin, 1939.—Engelberti ADMONTIS, *De ortu et fine Romani Imperii liber*, Basilea, 1553.—Guido VERNANI, *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighiero florentino*, Bolonia, 1746, y Roma, Bemporad, 1906.—J. LECLERCQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, París, J. Vrin, 1942.

VIII. EL BALANCE DEL SIGLO XIII

Es casi imposible considerar una a una las grandes doctrinas del siglo XIII y ver al mismo tiempo su trayectoria y el rastro que dejan en la historia. Los árboles impiden ver el bosque. Por lo demás, hay que confesar que toda visión de conjunto de esta época es provisional mientras la admirable labor de tantos eruditos saca continuamente a luz textos desconocidos y doctrinas recién descubiertas. No obstante, puede intentarse una interpretación de conjunto, teniendo en cuenta que aquí se trata de historia de la filosofía, y que, aunque sólo los filósofos explican la existencia de las filosofías, el conocimiento filosófico mismo obedece a leyes propias, que dominan la obra de los filósofos y le confieren su inteligibilidad.

El siglo XIII tuvo el privilegio de heredar, directa o indirectamente, lo mejor del pensamiento griego, y el mérito de explotar a fondo esta herencia. Es la Edad de Oro de la metafísica propiamente dicha. Para comprender lo que en él acontece hay que remontarse hasta Platón, cuyo pensamiento domina toda esta historia, y consentir en algunas simplificaciones históricas sin las cuales toda visión de conjunto sería imposible.

El mismo Platón era heredero de una experiencia filosófica ya muy rica. Desde las enseñanzas de E. Zeller y de V. Brochard se ha hecho clásico mostrarle empeñado en resolver el dilema que le planteaban Parménides y los Eleáticos, por una parte, y, por otra, Heráclito y sus discípulos. El principal problema que había que resolver era saber lo que es el ser; ahora bien, la experiencia no nos permite captar más que el cambio, y este hecho va a dominar la especulación filosófica durante una larga serie de siglos. Reducidos a lo esencial, los datos del problema del ser se reducen a una antinomia entre los hechos de experiencia y las

leyes del pensamiento. Lo que el conocimiento sensible nos permite captar como existente no se conforma en modo alguno con aquello que nuestro pensamiento considera como el ser, y hasta lo contradice de cabo a rabo. Elevándonos un grado más en la abstracción histórica, se podría decir sin exageración que este conflicto, en el conocimiento humano, de la sensibilidad y del entendimiento, es el foco central de la vida filosófica. Más acá, quedamos en la ciencia; más allá, entramos en la religión. Reduciendo el problema a su dato sensible, Heráclito había identificado el ser con el flujo cambiante del devenir; de hecho, nada permanece tal como parecía ser, uno no se baña dos veces en el mismo río, o mejor, no existe río que permanezca idéntico a sí mismo, y por eso no puede uno bañarse dos veces en él. Parménides, por el contrario, había reducido el problema a su dato inteligible; el ser es, es lo que es, y no puede, sin dejar de ser, llegar a ser otro distinto de lo que es. Consiguientemente, el mundo del devenir y del cambio de que habla Heráclito no es más que una ilusión.

Ante este dilema, Platón se esforzó en encontrar en el mundo del devenir y del cambio los indicios de un orden inteligible dotado de ser en el sentido propio del término. Para llegar a él, empezó por aplicar al orden sensible el método dialéctico de Sócrates; pero en vez de servirse de él para definir simples conceptos, lo empleó para extraer del mundo del devenir esencias inteligibles, a las que dio el nombre de Ideas. Cada una de estas esencias, considerada en sí misma, es idénticamente lo que ella es: el Hombre en sí, por ejemplo, es toda la esencia del hombre, y nada más; así sustraída al flujo del devenir, la esencia inteligible o Idea puede ser puesta como «el ser verdadero», es decir, como siendo verdaderamente un ser. Los supuestos «seres sensibles», sometidos al cambio, no son sino imágenes fugitivas del ser verdadero; en ellos no hay más realidad que su semejanza al ser de la Idea de la que participan; en cuanto individuos transitorios, no existen verdaderamente.

En lo esencial, esta solución daba la razón a Parménides, pero todavía concedía demasiado a Heráclito para no encerrar graves dificultades. Destinada a satisfacer las exigencias del pensamiento inteligible, había tenido que reducir el ser a lo que parece ser. la condición fundamental de la inteligibilidad, es decir, a la identidad. Pero si se llevaba el análisis dialéctico del mundo del devenir a las Ideas mismas, se veía reaparecer en seguida la dificultad inseparable del heracliteísmo, no ya, ciertamente bajo la forma del cambio, sino bajo la de la diversidad. Si el ser es, y es lo que es, ¿cómo puede haber varios? Ahora bien, hay varias Ideas; es más —y esto viene a complicar aún más las cosas—, cada Idea es ella misma varias. Poner el Hombre en sí es poner el «Animal racional» en sí. ¿Hay, pues, que decir que existe una Idea del Animal y otra del Racional? Pero entonces, el Hombre en sí será simultáneamente el mismo y otro distinto. Más aún, poner al Hombre como idéntico a sí mismo es ponerlo como distinto de todo lo demás. Habrá que ponerlo, por lo tan-

to, una vez como él mismo y una infinidad de veces como distinto. Evidentemente, el problema no está resuelto.

Para resolverlo hay que recurrir, pues, de nuevo al entendimiento y seguirle hasta que sus propias exigencias se vean satisfechas. Alcanzar las Ideas es alcanzar el orden de lo que verdaderamente es, es decir, el orden de la realidad digna de este nombre, la *ousía.* Ahora bien, constatamos que, en el plano del ser en cuanto ser, la identidad aún no es perfecta. Esto quiere decir que, más allá del plano del ser, hay otro aún más profundo, asiento de un principio ulterior, y esta vez verdaderamente último, al que todo ser debe lo que tiene de ser, porque le debe cuanto tiene de identidad. Por eso, a partir de la *República,* asistimos a una operación dialéctica que versa sobre las esencias o Ideas en sí mismas, es decir, sobre los seres verdaderos, para remontarse a determinado principio único del que derivan. Cualquiera que sea este principio, estamos seguros de antemano de que se encuentra «más allá de la esencia» y, por consiguiente, más allá del ser. Según la *República,* este principio metaontológico es el Bien. Le llamamos así porque le ponemos como la fuente de donde deriva todo el ser. Es, pues, una amplitud suprema y primera de donde proviene todo lo que es; pero no es el Bien sino por relación a lo demás, y si queremos nombrarle tal como es en sí mismo, ¿qué nombre le daremos? Ser es ser el mismo o ser idénticamente lo que se es. Hay, por tanto, en cada ser un principio de su ser, que es la unidad. Poner «más allá de la esencia *(ousía)*», es decir, de la realidad y del ser verdadero, un principio que lo explique, equivale pues, a poner el Uno. De este modo, el término de la dialéctica platónica resulta alcanzado en el momento en que el pensamiento pone más allá del ser un principio que no es sino la actualización de la más profunda de sus propias exigencias. Si para el pensamiento se da ecuación entre identidad y realidad, la única causa conveniente de la realidad es lo que la hace idéntica a sí misma, es decir, la unidad.

Platón jamás abrigó la ilusión de aportar una solución del problema del ser que pusiese fin a todas las cuestiones: el *Sofista* y el *Parménides* atestiguan suficientemente lo contrario, pero legaba a sus sucesores un conjunto de principios cuya influencia no ha dejado nunca de actuar. En primer lugar, una noción definida del ser, cuya presencia se reconoce a menudo por el mero hecho de que los problemas planteados con referencia a él se formulan en términos de «ser verdadero» (Agustín dirá *vere esse),* es decir, no en términos de existencia empírica actual, sino de una realidad que ofrece al pensamiento las señales del ser digno de este nombre. Platón llamaba *ousía* a este meollo de la realidad; los latinos le llaman *essentia,* y formarán el término *essentialitas* para designar el privilegio ontológico de aquello de lo que se puede decir con derecho que es verdaderamente el ser. Allí donde el platonismo actúa de acuerdo con sus más profundas exigencias, aparece un segundo carácter: el plano del ser verdadero se subordina al plano, más profundo aún, de lo que es el principio del ser, y que se llama el Uno, si se le designa en sí mismo,

o el Bien si se le considera como fuente de ser y de inteligibilidad. Para alcanzar así la fuente primera del ser, se impone un determinado método, la dialéctica, marcha ascendente del entendimiento que se eleva de la multiplicidad de las cosas individuales a la simplicidad inmutable de las esencias, o Ideas, y, trascendiendo finalmente éstas por un esfuerzo supremo, se eleva hasta el Uno. El método dialéctico así concebido es, pues, un tercer indicio de influencia platónica, que introduce un cuarto. En efecto, el pensamiento que se eleva del cambio a lo inmutable se obliga a trascender el plano de las Ideas o esencias, que es el del ser. Ahora bien, apenas nos es ya posible alcanzar éste, puesto que las imágenes sensibles de las que partimos se resisten a borrarse todo lo que sería preciso para que pudiésemos ver la Idea en su pureza inteligible; pero cuando se trata de trascender el nivel de la Idea, que es el de la esencia y del ser, excedemos los límites de la inteligibilidad al mismo tiempo que los del ser. Por el hecho de colocar la condición suprema de la inteligibilidad más allá del ser o esencia, la dialéctica platónica sitúa el principio de toda inteligibilidad más allá de la inteligibilidad. Por tanto, normalmente, se acaba en una especie de contacto instantáneo con el Bien, o el Uno, cuya vista no puede sostener nuestro pensamiento, que es incapaz de formularlos. La señal de esto es que tenemos definiciones de la Vida, del Alma, del Animal, del Hombre y de muchas otras esencias, pero ninguna del Bien o del Uno. La dialéctica así concebida conduce al entendimiento a lo invisible y lo inefable, y por ahí es por donde se ofrecerá el platonismo a los místicos especulativos como un instrumento dispuesto a servir a sus designios.

Esta solución del problema planteado por Heráclito y Parménides es válida para el dominio definido de la ontología, es decir, de la ciencia del ser en cuanto ser, y responde a esta cuestión puramente especulativa: ¿qué debe ser el ser para satisfacer exhaustivamente las exigencias del entendimiento? Pero no resuelve en modo alguno este otro problema, literalmente metafísico: ¿qué es lo que hay más allá de las naturalezas como causa de estas naturalezas? Por razones que provienen de la naturaleza misma de la dialéctica, Platón no le pide nunca que resuelva ningún problema existencial. En ese caso, prefiere recurrir al mito, como se puede constatar en el *Timeo*, donde el problema del ser se plantea, en consecuencia, bajo esta otra forma: ¿cómo se produjo el acontecimiento en que consiste la generación de lo múltiple por el Uno?

Aunque la ontología no se baste para resolverlos, sus exigencias siguen presentes al pensamiento del mitólogo que narra cómo el mundo del ser ha podido producir el mundo del devenir. Ahora se trata de explicar un nacimiento; problema que no deriva ya de la ontología de los principios, sino de la metafísica de las causas. Porque todo lo que nace tiene una causa. Platón imagina, por lo tanto, un Demiurgo, que será un artífice del mundo que va a producirse. A cargo de este artesano no corre la explicación de la existencia misma de los seres, sino el orden y la belleza del Cosmos. Ni las Ideas ni la materia han nacido; por lo mismo, no

requieren causa; pero el «todo» que forman las cosas ha nacido, puesto que es sensible y en devenir; tiene, pues, una causa, el Demiurgo, que ha modelado el mundo a la vista de las Ideas y, obrando en este caso como una providencia, lo ha formado como un cuerpo, en el que hay un alma a la que corresponde un Entendimiento. El «todo» así compuesto comprende únicamente los seres inmortales y divinos, incluidas las almas, que son vivientes divinos; en cuanto a los vivientes mortales, plantas, animales y hombres, son obra de los vivientes divinos. El Demiurgo no puede hacerlos por sí mismo sin conferirles la inmortalidad; por lo tanto, ha encargado a los vivientes divinos de modelarlos. El principio en que aquí se inspira Platón, de que lo contingente no puede provenir de lo necesario a no ser por un intermediario, será ampliamente desarrollado más adelante.

La doctrina de Aristóteles se relaciona con la de Platón por vínculos íntimos, pero de una a otra filosofía se ha realizado un desplazamiento radical de los problemas. El ser de que habla Aristóteles es la sustancia actualmente existente, a la que llama sustancia primera, y que nosotros alcanzamos empíricamente en los cuerpos por medio de la sensación. Como Platón, Aristóteles tiene una ontología, y puesto que trataba el mismo problema que Platón, ha conservado naturalmente una parte de su respuesta. Las sustancias individuales son los únicos seres reales; pero en los individuos, lo que merece en primer lugar el título de ser o de realidad *(ousía)* es la forma específica, determinadora de la esencia. Poco importan los individuos con tal que la especie subsista con su necesidad propia y su permanente identidad. Insertas en los individuos, las esencias conservan los privilegios de la Idea platónica. A la pregunta: ¿que hay de real en un ser?, hay que responder: la esencia *(ousía)*, es decir, aquello por lo que esta sustancia es lo que es. Las igualdades *esse = essentia = forma = quo est* determinarán innumerables doctrinas de la Edad Media, desde Boecio a Alberto Magno y más allá aún. Por otra parte, puesto que planteaba el problema del ser a propósito de la sustancia, Aristóteles se veía naturalmente conducido a reforzar su ontología con una metafísica de las causas. Puesto que los seres en devenir merecen, en el grado en que se quiera, el título de sustancias, existen y son, y no hay modo de explicar completamente su ser sin asignarles la causa en virtud de la cual existen y son.

Al plantearse aquí el problema sobre el plano mismo de la filosofía, ya no bastaba recurrir al mito para resolverlo. Por eso la ciencia aristotélica del ser en cuanto ser incluye, además de una ontología de la sustancia, una genética de las sustancias. De ahí su nombre de metafísica. A continuación de la ciencia de los seres físicos, es decir, de las naturalezas o formas ligadas a materia, viene la de los seres transfísicos, o transnaturales, que son las causas de los seres físicos perceptibles por los sentidos. No estando vinculados a la materia, estos seres son, por tanto, esencias puras, y, por consiguiente, seres, pura y simplemente. Cada uno de ellos es una *ousía*, sin ninguna restricción. Inmateriales y, por tanto,

inteligibles, *semejantes seres son dioses, y todos se jerarquizan bajo un* inteligible subsistente absolutamente primero, acto puro de un Pensamiento que se piensa a sí mismo, cuya perfección, deseada por los otros, es la causa final de los actos que ellos son. A diferencia del platonismo, el aristotelismo es, pues, una cosmogonía metafísica; pero en vez de explicar, como el mito del *Timeo*, de qué manera ha venido al ser el Todo, la metafísica de Aristóteles, eliminando todo problema de origen, explica por qué causa y encadenamiento de causas es el mundo eternamente lo que es. Como la causalidad que hace intervenir es la de un Pensamiento puro, la eternamente presente generación del mundo obedece a las leyes de una necesidad inteligible, y como lo que se trata de explicar es el ser como sustancia, el aristotelismo estima haber explicado exhaustivamente la causa de los seres cuando ha determinado la de su sustancialidad.

Combinar y fundir en una sola estas dos soluciones del problema del ser fue el empeño del neoplatonismo, especialmente el de Plotino, cuya decisiva influencia sobre Agustín se ha observado, y el de Proclo, cuya *Elementatio theologica* había de actuar directamente sobre el fin del siglo XIII y a partir del XII, por intermedio del *Liber de Causis*. La fusión no era difícil, porque una gran parte del mito del *Timeo* había logrado introducirse ya en la metafísica de Aristóteles; su principal éxito consistía en colocar de nuevo el Bien y el Uno de Platón en primer lugar, pero atribuyéndole ahora el papel de causa del ser sustancial que Aristóteles había atribuido al Pensamiento puro. Entonces el problema resultaba ser el de explicar cómo lo múltiple puede proceder del Uno, puesto que del Uno no puede salir más que lo uno. Para responder a esta cuestión se apelaba a la distinción fundamental entre los estatutos ontológicos del Uno y de lo que procede de él. Como no procede de nada, el Uno es el único que es necesario; por el contrario, lo que procede de él no es, de suyo, sino posible, y únicamente es necesario por él. Así, lo uno que procede del Uno ya no es el Uno; es doble, y esta cualidad inicial, multiplicándose a lo largo de los escalones siguientes, se despliega en una multiplicidad incesantemente mayor, hasta el punto de que se perdería en el no-ser si, habiendo alcanzado su límite, no se detuviese para comenzar su retorno hacia la fuente. Se trata, pues, de una generación del ser a partir del Uno.

Estas grandes posiciones metafísicas no han actuado sobre el siglo XIII sino a través del esfuerzo multisecular de los pensadores cristianos para interpretarlas y asimilarlas. Dos actitudes cristianas principales se distinguen inmediatamente en este caso. La primera es la de San Agustín. Lo que él ha tomado de Plotino es muy importante, pero esto no hace más que poner de relieve la importancia de aquello que no tomó de él. Ahora bien, por muy extraño que esto pueda parecer, no se apropió su metafísica del Uno. Si buscamos la causa, la encontraremos, sin duda, en el simple hecho de que, una vez cristiano (y se sabe que su conversión al cristianismo se produjo a continuación de su descubrimiento de Plotino), Agustín no podía olvidar que el Dios cristiano es el Ser (*Éxodo*, III,

13-14); por tanto, no podía pensar en una generación del ser a partir del Uno; a lo sumo, podía identificar el ser con el Uno, lo cual es algo completamente distinto. No seguir en este punto a Plotino era separarse del mismo Platón. El primer principio de San Agustín no está «más allá de la esencia»; más bien se diría que es la esencia misma, y el único que es. Para describirlo, Agustín tenía que concebirlo como Platón había concebido no el Bien y el Uno, sino la realidad del ser propiamente dicho, que es la Idea. Por eso el Dios de Agustín es, ante todo, la *essentia,* cuya inmutabilidad se opone al mundo del devenir. Una breve frase del *De Trinitate* (VII, 5, 10) opera ante nuestra vista esta síntesis: «Tal vez haya que decir que sólo Dios es *essentia.* Porque sólo Él es verdaderamente, porque es inmutable, y eso es lo que Él ha dicho por boca de Moisés, su siervo, cuando dijo: *Yo soy el que soy.*»

Tal es la medula de lo que se puede llamar, al menos desde el punto de vista de la historia de la filosofía medieval, el agustinismo, y que constituye quizá el elemento más estable del pensamiento del siglo XIII. Ya hemos insistido en ello: este agustinismo puede entrar en composición con otros platonismos, hasta el punto de dejarse dominar por ellos; en los casos en que más idéntico a sí mismo se conserva, ya no se vuelve a encontrar nunca el agustinismo puro de San Agustín; se le añade el de Gabirol, a veces el de Gundisalvo, con frecuencia el de Ricardo de San Víctor y el de San Anselmo. Cuando todo está dicho, queda, sin embargo, esto: un Dios auténticamente cristiano, que es el Ser; que se llama *essentia* justamente porque *essentia* se forma sobre *esse,* para el que ser es ser inmutable; que no es el Bien y el Uno, sino precisamente porque es el ser mismo; un Dios, en fin, que es para nosotros causa del ser, del bien y del conocimiento justamente porque él mismo es todo eso indivisamente y a la vez. El Dios de San Agustín no es la primera de las tres hipóstasis plotinianas jerarquizadas, sino el Dios uno y trino del Concilio de Nicea, y la unidad de las personas divinas se afirma aquí en el plano del ser o de la esencia, en y por el ser o por la esencia. Quizá lo más sorprendente de esto, y donde mejor se ve la casi infalibilidad del sentido cristiano de Agustín es que, resistiendo a las solicitaciones de Plotino, ni siquiera ha subordinado a Dios las Ideas divinas. En el siglo XIV se esforzará Escoto, en su *Opus Oxoniense,* en disculparlo por ello. Cuando se encuentra, en el siglo XIII, una doctrina así suspendida de la unidad de un Dios esencia, se la puede vincular, sin temor a errar, a la tradición de San Agustín. Las doctrinas de este género son fáciles de reconocer. No son cosmogonías filosóficas; en ellas no se ve a las esferas emanar jerárquicamente de su principio: la narración del *Génesis* sustituye en ellas al *Timeo,* un *In Hexaëmeron* les basta. Su método predilecto no es tampoco una dialéctica platónica de lo inteligible, empeñada en abrirse paso a través de las cosas hacia la unidad que rebasa el ser, sino más bien una dialéctica cristiana, esenciadmente psicológica y moral, por donde el alma intenta solidificarse en el ser para liberarse de la angustia del devenir. Encontrar a Dios por el interior, descifrando su esencia en sus

imágenes a la luz con que nos ilumina este mismo *dator intelligentiae*: ese es el uso principal que hace de la razón el auténtico agustiniano. Cualquiera que sea el título que lleve una obra y cualesquiera tesis ajenas que intente asimilar, nos hallamos en presencia de un agustinismo auténtico cuando el tema central que desarrolla no es un *De fluxu entis et processione mundi*, sino un *De Trinitate*. San Buenaventura, Mateo de Aquasparta y los demás grandes franciscanos del siglo XIII representan excelentemente esta tradición agustiniana, la misma en favor de la cual entró valientemente en liza Juan Peckham contra la filosofía *novella, quasi tota* contraria a la de Agustín, introducida hacía una veintena de años, en la medula misma de los problemas teológicos, por Tomás de Aquino.

Lo que Agustín favoreció en la Edad Media fue, pues, el platonismo de las Ideas y la ontología de la esencia *(ousía)*, pero no el del «más allá de la esencia» y la dialéctica del Uno. Plotino había de llegar al siglo XIII por otros caminos. El de Dionisio Areopagita es el primero y más evidente, pero quizá no el principal, pues pasaba por Escoto Erígena. En la simplicidad de su corazón, Erígena había hecho juego tan limpio que todo el mundo podía ver el peligro y en qué consistía. La autoridad del presunto convertido por San Pablo era demasiado grande para que se la pudiese despreciar; razón de más para evitarla, y a esto debemos, desde Hugo de San Víctor hasta el mismo Santo Tomás de Aquino, tantos comentarios de Dionisio, cuyo principal objeto —aun cuando no se confesare ni fuera, quizá, consciente— era extraer de él el veneno. El segundo camino, menos manifiesto, pero que debía llevar más lejos a cuantos entrasen por él, parte de Boecio, pasa por Chartres, donde se ensancha con Gilberto de la Porrée, continúa por Alberto Magno, encuentra el que había seguido Proclo y se prolonga entonces por Dietrich de Freiberg hacia Eckhart y sus continuadores. Partir de Boecio era vincularse, a través de él, a la escuela neoplatónica de Alejandría (P. Courcelle), y aunque en modo alguno se siga de aquí que esto es salir del cristianismo, era ciertamente introducir en él una fuerte dosis de Plotino. Varios comentadores cristianos de la *Consolatio philosophiae* le han reprochado su platonismo, pero el carácter netamente cristiano de los Opúsculos teológicos parece haber cerrado los ojos al neoplatonismo distintamente sutil y virulento que los animaba. De ahí parte la tradición medieval *De unitate* que, en el plano de la ontología pura y sin ninguna especulación cosmogónica, hace del uno la forma y, por consiguiente, la causa del ser; todo lo que es, es porque es uno. Siguiendo fielmente las consecuencias de este principio, se termina por concebir el alma como la forma misma, si se la toma como causa, o como la consecuencia de la forma, si se la toma como efecto. El resultado es una ontología en dos planos superpuestos. El primero corresponde a lo que la ontología de Aristóteles había conservado del platonismo: el ser *(esse)* se define por la forma *(forma)*, porque, como dice Alberto Magno, la forma es *causa totius esse*. Así volvemos a encontrar la equivalencia porretana entre el *esse*, la forma y el *quo est*. El segundo plano se halla más allá del primero, y coincide

con el neoplatonismo de Proclo, en el que el Uno ya no es puesto como simplemente convertible con el ser, sino como su sede y su causa: *Sedes ipsius esse in uno est* —dirá Eckhart—, *in uno semper sedet esse.* Toda la línea doctrinal que desciende de Alberto Magno por Dietrich de Freiberg y Eckhart depende de esta ontología neoplatónica del Uno. Cuando esta ontología se asocia a la cosmología neoplatónica, de la cual se han desviado muchos, impresionados por el ejemplo de Erígena, pero que Alfarabí, Avicena y Proclo han hecho aceptar a algunos, se ve desarrollar libremente el tema *De fluxu entis*, interpretado por los árabes en términos de la relación posible-necesario, pero que los pensadores cristianos interpretan en términos de libertad divina y de creación.

La influencia de la filosofía de Aristóteles, tal como la había interpretado Averroes, domina ampliamente la segunda mitad del siglo, sobre todo en París. También aquí son fáciles las ilusiones de perspectiva. Siger de Brabante y Boecio de Dacia fueron en su tiempo personajes mucho más considerables de lo que comúnmente se imagina. Con ellos, el Aristóteles de Alejandro de Afrodisia prevalece en toda la línea. Asistimos al espectáculo, hasta entonces desconocido en la Edad Media, de cristianos que rompen deliberadamente los vínculos que, desde el siglo II, habían unido filosofía y teología, y se atienen exclusivamente a la primera para cuanto dice relación a la pura razón. No se trataba de un simple incidente, ya que este divorcio de la filosofía y la teología debía consumarse poco después, en el siglo XIV, por la prohibición hecha a los maestros de la Facultad de Artes de enseñar materia alguna relacionada con la teología. Al recomendar la cosmología de Aristóteles, los averroístas restauraban integralmente su ontología. El ser es la sustancia, es decir, bien el acto puro de la forma separada, bien el compuesto de materia y forma, cuyo ser tiene por causa el acto de la forma. El sustancialismo aristotélico domina, pues, estas doctrinas, que contarán con adeptos hasta en el siglo XIV.

En medio de estos movimientos tan diversos, que se entrecruzan siempre y que parecen confundirse en determinados puntos, aparece la doctrina de Santo Tomás de Aquino. A la distancia en que nos encontramos de ella, parece ser la resultante normal de aquellos movimientos, y ha llegado a hablarse de ella como de su resumen. Hace unos veinte años se ha podido escribir de Santo Tomás, creyendo hacerle un elogio, que si sus obras se hubiesen perdido se podría reconstruir íntegramente su filosofía con sólo acudir a las de sus contemporáneos. Es cierto que con frecuencia se encontraría en ellas las mismas fórmulas, pero en modo alguno el mismo sentido. Porque su doctrina no es una filosofía del Uno, que, para él, sólo es la indivisión del ser, y depende consiguientemente de él tanto para ser como para ser conocido, y si, como otras en el siglo XIII, es una doctrina del ser que ha sabido integrarse todo el sustancialismo de Aristóteles, lo ha trascendido vinculando indisolublemente el ser real al acto de existir. El ser de la sustancia existe allí tanto si es el de una forma pura como si es el de un compuesto cuya forma es el acto;

y ya no hay forma de la forma, que es el acto último en el orden de la sustancialidad; pero hay, en el tomismo, un acto de la forma misma, que es el existir. Por lo tanto, Santo Tomás ha aceptado la fórmula clásica. familiar a Alberto Magno, entre muchos otros, en un sentido completamente nuevo: *essentia est id cujus actus est esse.* El acto de la esencia ya no es ahora la forma, *quo est* del *quod est* que es, sino la existencia. El ser no es ya simplemente «lo que es», tanto si se entiende en el sentido de Platón como en el de Aristóteles; es lo que «es»; en una palabra, adoptando una fórmula familiar a Santo Tomás, *ens* significa *esse habens*, a partir de Dios, acto puro de existir, cuya operación propia hacia afuera es crear actos de existir, cada uno de los cuales se explicita, a su vez, en sus operaciones propias *(operatio sequitur ESSE)*, a fin de realizar lo más plenamente posible sus virtualidades por medio de las técnicas humanas, las ciencias, la moral y la religión. Muchos de los contemporáneos de Santo Tomás se dieron cuenta de que su doctrina era nueva, pero no todos vieron en qué radicaba su novedad. Algunos, como Juan Peckham, comprendieron que introducía en teología una técnica distinta de la de San Agustín, y se indignaron por ello; otros, como Gil de Roma, la recargaron inmediatamente con lo que en ella podía recordar al platonismo; otros la confundieron con el aristotelismo de Averroes; y, entre aquellos mismos que la aprobaron, las disensiones sobre el sentido de esta doctrina fueron tales que es seguro que, al menos algunos, se equivocaron acerca de su significado.

Constituye, pues, una extraña ilusión de perspectiva el representarse un siglo XIII tomista, porque es seguro que los hombres de aquel tiempo no lo vieron bajo este aspecto; pero quizá no sea una ilusión, a la distancia a que nos encontramos de él, representárnoslo como el Siglo de Santo Tomás. Los teólogos estarán, seguramente, de acuerdo; pero los filósofos tienen buenas razones para reflexionar sobre ello. Si no hay ninguna de las grandes doctrinas del siglo XIII que haya dejado de ser fecunda, y que no siga siendo aún hoy —cada una en su orden y en su grado— un fructífero tema de meditación, no hay ninguna cuyos principios presenten el mismo carácter de perpetua juventud y el mismo poder de renovación que ofrecen los de Santo Tomás, tanto por la profundidad excepcional con que alcanzan la realidad, como por el carácter verdaderamente último de los planos en que plantean los problemas. La permanente novedad del tomismo estriba en la existencia concreta a la que se adhiere. *Scribantur haec in generatione altera*: este solitario no ha escrito para su siglo; tenía el tiempo por delante.

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIV

Utilizamos los siglos como puntos de mira cómodos para situar en la historia los acontecimientos y los hombres, pero los hechos no se regulan por el sistema decimal ni por nuestras divisiones del tiempo. La edad de oro de la filosofía y de la teología llamadas «escolásticas», que florecieron, efectivamente, entonces en las escuelas, coincide más bien con el período que se extiende aproximadamente entre 1228, comienzo de la enseñanza de Alberto Magno en Colonia, hasta 1350, fecha de la muerte de Guillermo de Ockam. La imagen de una Edad Media de una duración por lo demás indeterminada, ocupada por una «escolástica» cuyos representantes repetían sustancialmente la misma cosa durante siglos, es un fantasma histórico del que hay que desconfiar. Es cierto que se pasa de la teología de los Padres a la teología de los escolásticos por gradaciones continuas, pero el florecimiento de esta última, con toda la especulación filosófica que presupone, que incluye o que acompaña, apenas ha durado más de un centenar de años, durante los cuales no ha dejado de despertar sospechas, y al término de los cuales las fuerzas adversas que preparaban su ruina estaban ya muy cerca del triunfo. Por el contrario, dentro de este mismo período podría producirse otro error de perspectiva que nos llevaría a despreciar en exceso la segunda parte en beneficio de la primera. El fin del siglo XIII y el principio del XIV han visto aparecer síntesis doctrinales de gran estilo, como las de Duns Escoto y de Guillermo de Ockam, u obras como la del maestro Eckhart, cuya calidad filosófica se impone desde el momento en que se empieza su lectura. Lo que sí es cierto es que los hombres de esta generación han pensado inevitablemente en función de los de la generación precedente, aceptando algunas de sus posiciones y criticando otras; pero su propio pensamiento depende del de sus predecesores menos de lo que a primera vista pudiera parecer. Efectivamente, no hay que olvidar nunca que tam-

bién ellos parten a su vez de Aristóteles, de Proclo, de Avicena y de Averroes, para emprender de nuevo por su cuenta la obra de su asimilación o de su crítica por un pensamiento cristiano. Al hacerlo así se encuentran necesariamente con sus antecesores, pero concordar con ellos no era siempre, propiamente hablando, seguirles, y el único medio que con frecuencia tuvieron para justificarse a sí mismos fue el de criticarlos.

I. Duns Escoto y los realistas del siglo XIV

Juan Duns, apellidado Escoto por el nombre de su patria, Escocia, nació en Maxton en 1266, en el condado de Roxburgh. Enviado al convento franciscano de Dumfries en 1277, ingresó allí en la Orden de Frailes Menores en 1281. Estudiante en Oxford poco antes de 1290, fue ordenado sacerdote en Northampton el 17 de marzo de 1291, yendo en seguida a estudiar a París, donde tuvo por maestro a Gonzalo de Balboa (1293-1296); después volvió a estudiar en Oxford con Guillermo de Ware. Allí empezó él mismo a enseñar teología en 1300. El contenido de esta enseñanza forma la materia de su primer *Comentario a las Sentencias*, llamado *Opus Oxoniense*. En 1302, el joven maestro volvió a París, y, para obtener el grado de doctor, comentó allí de nuevo el mismo texto. A esta enseñanza debemos la segunda redacción de su Comentario, conocido bajo el título de *Reportata Parisiensia*. Expulsado de Francia en 1303, junto con muchos otros que como él habían tomado el partido de la Santa Sede contra Felipe el Hermoso, Duns Escoto regresó a París en 1304, se hizo allí doctor en teología en 1305, y fue enviado desde allí a Colonia en 1307, donde murió el 8 de noviembre de 1308. Además de sus comentarios a Pedro Lombardo, conservamos de él una serie de escritos sobre lógica, importantes *Cuestiones sobre la Metafísica, Cuestiones Quodlibetales* y un tratado *De primo principio*. Aun sin tener en cuenta otras obras menos importantes, o cuya autenticidad no es segura, queda uno confundido ante la inmensidad del esfuerzo realizado por un maestro muerto a la edad de cuarenta y dos años.

Este fin prematuro nos ha privado, con seguridad, de obras en que hoy leeríamos la expresión completa de su pensamiento, y cuya ausencia se hace sentir cruelmente. En puntos importantes y numerosos tenemos que contentarnos con saber lo que ha pensado, pero sin poder decir cómo justificaba su pensamiento. Por el contrario, la inspiración general de su filosofía es clara, y podemos situarla, sin peligro de error grave, en el conjunto de las filosofías medievales. Dentro de la doctrina del mismo Duns Escoto, su filosofía se delimita por relación a su teología. El objeto propio de la teología es Dios en cuanto Dios; el de la filosofía, o mejor, de la metafísica que la corona, es el ser en cuanto ser. De esta distinción se sigue que la metafísica no puede llegar a alcanzar a Dios en sí mismo, que es el objeto de la teología, sino solamente en cuanto que Dios es ser. Se trata de una primera limitación, por arriba, de la competencia del metafísico. A ésta se añade, por abajo, una segunda limitación, que afecta

a la misma metafísica, y esta vez en su propio terreno. Hablar del ser en cuanto ser es tomar por objeto el ser en cuanto tal, sin determinación alguna que le restrinja a tal modo de ser determinado. Ahora bien, nos encontramos con que el hombre debe extraer sus conocimientos de lo sensible. El entendimiento humano no conoce, pues, verdaderamente del ser más que lo que puede abstraer de los datos de los sentidos. Nosotros no tenemos ningún concepto directo de lo que pueden ser sustancias puramente inmateriales e inteligibles, los Ángeles y Dios, por ejemplo. Queremos decir con ello que, no solamente ignoramos sus naturalezas propias, sino que ni siquiera podemos concebir lo que significa la palabra «ser» cuando se la aplicamos. Toda nuestra metafísica es, pues, una ciencia del ser en cuanto ser, construida por un intelecto que no puede alcanzar el alma más que bajo uno de sus aspectos, y no el más elevado.

En semejante situación, ¿qué hemos de hacer para que sea posible la metafísica? Hay que darle por objeto una noción del ser tan completamente abstracta e indeterminada que pueda indiferentemente aplicarse a cuanto es. Por ello, la metafísica no puede proponerse alcanzar ese acto de existir *(ipsum esse)* que, según Santo Tomás, es el núcleo central de todo ser. Tales actos de existir son, en último análisis, irreductiblemente distintos los unos de los otros; su estudio no versaría sobre un objeto verdaderamente uno. Para salvar la unidad de su objeto y, por consiguiente, su propia existencia, la metafísica no debe considerar la noción de ser sino en su último grado de abstracción, aquel en que se aplica en un solo y mismo sentido a cuanto es. Esto es lo que se expresa diciendo que el ser es «unívoco» para el metafísico.

Vemos con ello cómo puede y debe plantear la metafísica el problema de Dios. Algunos juzgan necesario arrancar de la existencia de las cosas sensibles para inferir de ella la existencia de su causa. Seguramente que si se parte de los cuerpos físicos, se llegará finalmente a probar la existencia de su causa primera, sea ésta la de su movimiento o incluso la de su existencia; pero por tal camino no se saldrá de la física. Fue lo que sucedió a Aristóteles, cuyo Primer Motor, causa primera del universo, se halla él mismo incluido en el universo. En otros términos: si incumbe a la física el probar la existencia de Dios, el Dios que por ella alcanzaremos no trascenderá del orden físico; al modo como una clave de bóveda está incluida en la bóveda, ese Dios estará incluido en la naturaleza, aunque ella, como conjunto, solamente se sostenga gracias a Él. Para alcanzar un principio primero que cause al mundo en su ser mismo no hay que apoyarse en el ser sensible, sino en el ser simplemente.

Así, pues, la noción unívoca de ser en cuanto ser es la condición de la posibilidad misma de una ciencia trascendente a la física y el punto de partida obligado de la metafísica. Es una noción abstracta, y la primera de todas, ya que, como dice Avicena, el ser es lo que en primer lugar cae bajo el alcance del entendimiento. Es, pues, un universal; pero el metafísico no lo considera en cuanto tal (es decir, como predicable de todo lo demás). La naturaleza y las condiciones de la predicabilidad de

nuestros conceptos son propiedades lógicas y proceden de la ciencia del lógico. Por otra parte, puesto que hacemos abstracción de las condiciones individuantes que definen a los seres sensibles, tampoco lo consideramos como físicos. El ser cuyo estudio persigue el metafísico no es, por tanto, ni una realidad física particular, ni un universal tomado en su generalidad lógica; es esa realidad inteligible que es la *naturaleza* misma del ser en cuanto ser. Claramente estableció Avicena que de por sí las «naturalezas» no son ni universales ni singulares. Si la naturaleza del caballo fuera de suyo universal, no podría haber caballos particulares; si la naturaleza del caballo fuera de suyo singular, no podría haber más que un solo caballo; así —como Duns Escoto gusta de repetir después de Avicena—, *equinitas est equinitas tantum.* Igualmente en lo que concierne a la naturaleza del ser: es todo cuanto es ser, y nada más que eso.

Tomado en su aptitud lógica para ser predicado indistintamente de cuanto es, el ser es la más vacía de las formas; de cualquier modo que se le considere, ningún conocimiento *real* puede salir de él. Por el contrario, el ser del metafísico es una realidad; sus virtualidades son muy ricas, y encerrarse en él no es entrar en un callejón sin salida. El ser en cuanto ser tiene propiedades; las primeras son sus modos. Los modos de una naturaleza o esencia son sus determinaciones intrínsecas posibles. Tomemos un ejemplo, un rayo luminoso: puede ser diversamente coloreado; los colores que lo varían se añaden a su naturaleza de rayo luminoso, que no es sino la de la misma luz; son, pues, determinaciones extrínsecas suyas, no son modos de la luz en cuanto luz; pero esta misma luz puede ser más o menos intensa, sin que nada se añada a su naturaleza o se sustraiga de ella; la intensidad es, consiguientemente, un modo de la luz. De manera semejante, hay modos de ser, es decir —según indica el nombre mismo—, «maneras de ser», que no son sino el mismo ser, diversamente modificado, desde luego, pero siempre en cuanto ser. Los dos primeros modos del ser son lo finito y lo infinito. Es la primera división del ser, e incluye a todas las demás. Efectivamente, es anterior a la división aristotélica del ser en las diez categorías, porque toda categoría es una determinación y, por tanto, una limitación, de modo que el ser al que se aplican las categorías entra con pleno derecho en la modalidad finita del ser. Demostrar la existencia de Dios, para el metafísico, es probar que el «ser infinito» es o existe. Limitada por la misma naturaleza de su objeto, que es el ser, la metafísica no podría pretender ir más lejos, pero puede llegar hasta ahí.

Para llegar a ello, el metafísico procederá en dos tiempos: probará, ante todo, que existe un primero en el orden del ser, y después, que ese primero es infinito. Notemos, de paso, que esa manera de plantear el problema basta para atestiguar la influencia de Avicena, para quien la manera habitual de designar a Dios es llamarle *Primus.* Por lo demás, continúa afirmándose esta filiación doctrinal cuando se trata de probar que hay un primero en el orden del ser. Entre las otras modalidades del ser como ser encontraremos, en efecto, en primer lugar, la pareja posible-necesario.

La prueba de la existencia de un ser primero se hará también en dos tiempos: probar la necesidad que hay, para el pensamiento, de establecer un primero y demostrar a continuación que ese primero es un existente.

Semejante demostración no puede hacerse *a priori*, es decir, partiendo de la definición de Dios, como quería San Anselmo. Incluso puede decirse que es más imposible en la doctrina de Duns Escoto que en otra cualquiera, puesto que en ella la argumentación sólo puede versar sobre la noción de ser, no sobre la noción de Dios. Así, pues, estas demostraciones deberán ser *a posteriori*, es decir, remontando de los efectos a su causa; pero los efectos de que hay que partir no serán los seres contingentes, dados en la experiencia sensible. No solamente nos impedirían salir del orden físico las pruebas que se fundaran en él, sino que también nos impedirían salir de lo contingente, al menos en el sentido de que la necesidad de su causa no se nos ofrecería al término de la prueba, sino con vistas a explicar efectos desprovistos ellos mismos de toda necesidad. La base sólida para levantar las pruebas será, pues, cualquier modalidad del ser en cuanto ser, que sólo puede explicar un primero en su misma línea.

Efectivamente, en esta metafísica se asiste a una trasposición de las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, que hace pasar del plano de las existencias actuales, en que se mantenía Santo Tomás, al plano de las modalidades y de las propiedades del ser en cuanto ser, en que se mantiene siempre Duns Escoto cuando habla como metafísico. La primera prueba se funda en estas propiedades complementarias del ser: la «causalidad» y la «productibilidad», o aptitudes para producir y para ser producido. Partamos del hecho de que algún ser es productible: ¿cómo será producido? No puede serlo sino por nada, por sí mismo o por otro. No puede serlo por nada, puesto que lo que no es nada no causa nada. No puede serlo por sí mismo, porque nada es causa de sí mismo. Debe serlo, pues, por otro. Supongamos que lo sea por A; si A es absolutamente primero, tenemos nuestra conclusión. Si A no es primero, es una causa segunda y, por tanto, causada por otra. Supongamos que esta causa anterior sea B: se razonará para ella como para A. O bien se continuará así hasta el infinito, lo que es absurdo, puesto que entonces nada sería productible por falta de una causa primera, o bien nos detendríamos en una causa absolutamente primera, lo que era preciso demostrar.

La misma argumentación permite establecer que es necesario admitir un fin último que, por su parte, no tenga fin, sino que sea el fin de todo lo demás; y debe admitirse, además, un término último en el orden de la perfección y de la eminencia del ser. Se obtienen así tres «primeros», o, más bien, tres «primacías», porque lo que es primero como causa coincide necesariamente con lo que es último como fin y con lo supremamente perfecto. Queda entonces por mostrar que ese «primero» en todos los órdenes es o existe. Hay que probarlo partiendo de las propiedades del ser, ya que procedemos como metafísicos. La única manera de conse-

guirlo es establecer que la existencia de este primero es, no un hecho —lo que equivaldría a probarlo empíricamente y de manera contingente—, sino una necesidad. Podemos demostrarlo porque este primero, que nosotros establecemos necesariamente en todos los órdenes es, al menos, posible; pero, por definición, la causa primera es ella misma incausable: luego tenemos una causa incausable que es, al menos, posible. Así, pues, dos hipótesis quedan abiertas para su objeto: existe o no existe. Estas dos hipótesis son contradictorias y, de dos contradictorias, es preciso que una sea verdadera. Supongamos que esta causa incausable no existe. ¿Por qué razón no existiría? ¿Sería en virtud de una causa de su no-existencia? Pero la primera causa no tiene causa. ¿Sería, tal vez, porque, siendo posible, sería incompatible con otra? Pero entonces no serían posibles ni esta otra ni aquella misma; ahora bien, aquélla lo es por definición. En realidad, si una causa primera incausada es posible, es posible por sí, puesto que no tiene causa; pero si no se puede concebir ninguna causa que pueda hacer que no exista, se ve, por lo mismo, que es imposible que no exista. El ser cuya no-existencia es impensable existe necesariamente.

El nervio del argumento es, pues, la exigencia interna del ser, exigencia que está contenida en la noción de «primacía» (carácter de ser primero) en el orden de la causalidad. La posibilidad de aquello cuyo ser es causable no implica necesariamente su existencia actual; pero lo que excluye toda causa extrínseca o intrínseca con respecto a su ser no puede no existir: *excludendo omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse.* En resumen: si el ser primero es posible, existe. El carácter conceptual de estos argumentos no debe engañarnos respecto a su naturaleza. Duns Escoto sabe que se puede partir del hecho empírico de que hay movimiento producido y efectos causados; sabe también que se puede deducir válidamente de estos datos de hecho la existencia de su causa; pero para él eso no es metafísica. Partir de las existencias es partir de lo real, ciertamente, pero de lo que en él hay de contingente. Por lo que a mí respecta —dice Duns Escoto—, prefiero proponer premisas y conclusiones extraídas de lo posible; porque, dadas las que se sacan del acto, no vienen dadas las que se deducen de lo posible, mientras que, dadas las que se deducen de lo posible, las del acto vienen dadas. Y la razón de ello es bien sencilla: se puede concluir de lo necesario a lo contingente, pero no a la inversa, *et illae de actu contingentes sunt, licet satis manifestae; istae de possibili sunt neccessariae.*

Falta por establecer que este Primero, que existe, es infinito. Los mismos caminos conducen a esta nueva conclusión. Una causa primera, y consiguientemente incausada, no está limitada por nada en su causalidad; es, por tanto, infinita. Además, como primero en el orden de la perfección, este ser necesario es inteligente. Es, incluso, el Primer Inteligente y, por tanto, el Inteligente supremo, que conoce cuanto puede ser conocido; hay, pues, una infinidad de inteligibles en la inteligencia primera y, por consiguiente, el intelecto que los abarca a todos simultáneamente es

actualmente infinito. En fin, la infinidad de Dios nos es probada por la inclinación natural de nuestra voluntad hacia un bien supremo y de nuestra inteligencia hacia una suprema verdad. Nuestra voluntad no tendería hacia un bien infinito como hacia su objeto propio si este bien infinito fuera contradictorio y no existiera; hay que admitir un centro de atracción para dar cuenta de una tendencia tan fácilmente observable. En efecto, no solamente no nos parece contradictoria la idea de un ser infinito, sino que nos parece ser el tipo mismo de lo inteligible. Ahora bien, sería extraordinario que nadie viera la menor contradicción en este objeto primero del pensamiento cuando nuestro oído descubre al instante la menor disonancia. Incluso el que el argumento de San Anselmo conserve algún valor, se debe a que la idea del ser infinito nos parece tan perfectamente inteligible; no sería perfectamente inteligible si no hubiese antes un objeto real capaz de fundar una intelección. Es, pues, cierto que el Dios cuya existencia hemos deducido es un ser infinito.

Este infinito que podemos deducir no podríamos, evidentemente, comprenderlo, y cuanto de él decimos lleva la señal demasiado sensible de nuestra debilidad. Como Santo Tomás, Duns Escoto estima relativo y caduco nuestro conocimiento de los atributos divinos, pero lo considera, sin embargo, como mejor fundado en realidad de lo que generalmente se supone. Es éste un punto de su doctrina que injustamente se olvida cuando se quiere comparar el pensamiento de Duns Escoto con el de Descartes. Existen razones para relacionar a ambos filósofos por el sentimiento tan vivo que manifiestan de la infinitud de Dios; pero mientras Descartes deduce de ella la negación formal de toda distinción, incluso de razón, entre los atributos divinos, Duns Escoto estima insuficiente la distinción generalmente admitida entre estos atributos. Es que la tendencia a subrayar la trascendencia del Creador con relación a la criatura se ve, en Escoto, moderada y como contrariada por otra tendencia que le conduce a destacar vivamente la realidad de la forma. Con todos los teólogos de la Edad Media, admite la unidad de Dios y, en consecuencia, admite que todos los atributos divinos se fundan finalmente en la unidad de la esencia divina; pero añade que en Dios hay, por lo menos, un fundamento virtual de la distinción que establecemos entre sus diferentes atributos, a saber, la perfección formal correspondiente a los nombres con los que los designamos. Así, pues, Duns Escoto modifica en este punto la teología natural en sentido contrario al que Descartes se esforzará en imponerle.

Habiendo definido a Dios como el ser necesario accesible a la especulación metafísica, Duns Escoto se encuentra transportado al mismo punto que Avicena; pero, a la hora de explicar la relación de los seres finitos con el infinito, se separa del filósofo árabe. Para Avicena, lo posible emanaba de lo necesario por vía de necesidad; para Duns Escoto, cuya doctrina se convierte aquí en un anti-avicenismo radical, lo posible procede de lo necesario por un acto de libertad. Uno de los rasgos característicos del escotismo es su insistencia sobre la libertad de la voluntad divina

y el carácter contingente de sus efectos. La razón de ello es sencilla. En una doctrina que se funda en el ser unívoco, y no en actos analógicos de existir, hay que hacer intervenir un acto separador para asegurar la contingencia de lo posible. Este es el papel que desempeña la voluntad en la doctrina de Duns Escoto. No es que la voluntad divina esté, en esa doctrina —como en la de Descartes—, absoluta y totalmente indiferente en la producción de sus efectos. Duns Escoto no cree que Dios pueda querer lo contradictorio; no puede querer, según él, más de lo que es lógicamente posible. Incluso en el ámbito moral, Dios se encuentra, en cierto modo, ligado por los dos primeros mandamientos del decálogo, que son expresión de la ley natural y corresponden a una absoluta necesidad. La libertad divina no es, pues, la libertad arbitraria, como la del monarca que decreta las leyes de su reino. Pero Duns Escoto no deja por ello de insistir de una manera característica en el papel decisivo que la voluntad de Dios representa aún con respecto a los conocimientos de su entendimiento. Como todos los filósofos cristianos, Duns Escoto admite que Dios conoce todas las cosas por sus Ideas eternas. Enseña también que estas Ideas sólo subsisten en y por el entendimiento divino, pero no les atribuye en Dios más que un ser inteligible y una eternidad relativa, como fundados uno y otra en el ser y en la eternidad de Dios.

En un texto muy curioso, en que Duns Escoto se esfuerza por describir una generación hipotética de las esencias en Dios, vemos que, en un primer instante, Dios conoce su propia esencia en sí misma y absolutamente; en un segundo instante, Dios produce la piedra confiriéndole un ser inteligible, y conoce la piedra *(in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem);* en el tercer instante, Dios se compara a este inteligible y así se establece una relación entre ellos; en el cuarto momento, Dios reflexiona, en cierto modo, sobre esta relación y la conoce. Vemos, pues, que aquí se afirma claramente una posterioridad de las esencias con respecto a la esencia infinita de Dios. De todos esos posibles así engendrados, no hay ninguno con relación al cual se vea particularmente ligada la libertad divina. Dios crea si quiere, y no crea más que porque quiere. Preguntar la razón por la que Dios ha querido o no ha querido tal o cual cosa es preguntar la razón de lo que no la tiene. La única causa por la que Dios ha querido las cosas es su voluntad, y la única causa de la elección que ha hecho es que su voluntad es su voluntad; no hay, pues, que remontarse más allá. Las únicas condiciones a que se atiene esta libertad son evitar las contradicciones, no elegir más que esencias composibles entre las que ha producido Dios y conservar inmutablemente las leyes, tal como han sido decretadas una vez. Excepción hecha, pues, del principio de contradicción y de su inmutabilidad, la voluntad de Dios es dueña absoluta de la elección y combinación de las esencias; no está sometida a la regla del bien; por el contrario, la regla del bien está sometida a Dios. Si Dios quiere una cosa, esa cosa será buena; y si hubiere querido otras leyes morales distintas de las que ha establecido, estas otras leyes hubiesen sido justas, porque la rectitud es interior

a su misma voluntad y porque ninguna ley es recta sino en cuanto ha sido aceptada por la voluntad de Dios. No se podía ir más lejos sin desembocar en el cartesianismo; pero antes de llegar a él será preciso haber borrado toda distinción entre el entendimiento de Dios y su voluntad.

Esta dualidad de tendencias, que lleva a Duns Escoto a subordinar estrechamente las esencias a Dios, acentuando al mismo tiempo la distinción que mantiene entre sus perfecciones formales, se encuentra de nuevo en su concepción de las esencias en sí mismas. Hemos visto que Duns Escoto no acepta las ideas platónicas y que insiste en la posterioridad de las esencias con relación al pensamiento de Dios. En este sentido, Duns Escoto es menos platónico que Santo Tomás. Pero una vez producidas las esencias, sucede lo contrario, y Duns Escoto reconoce en las formas una realidad más firme que Santo Tomás. Su realismo de las formas se expresa primeramente en su famosa teoría de la «distinción formal», residuo de la antigua doctrina de la pluralidad de las formas. Duns Escoto concibe esta distinción como intermedia entre la distinción de razón y la distinción real. No hay que confundirla, sin embargo, con la distinción tomista de razón *cum fundamento in re,* porque lo que funda la distinción formal de Escoto no es el fundamento de esta distinción tomista. Hay distinción formal escotista siempre que el entendimiento puede concebir, en el seno de un ser real, uno de sus constituyentes formales aparte de los otros. Las *formalitates* así concebidas son, pues, unas con la unidad misma del sujeto. Esta doctrina se concilia, por lo demás, con la manera como en el escotismo se explica la formación de los conceptos. También éstos presuponen esta autonomía real de la forma en la unidad del sujeto concreto. El universal, tal como lo concebimos, es el resultado natural de la abstracción operada en las cosas por nuestro intelecto; pero —observa Duns Escoto— si lo universal fuera un puro producto del entendimiento, sin fundamento alguno en las cosas mismas, ya no habría diferencia alguna entre la metafísica, que alcanza al ser, y la lógica, que alcanza a los conceptos. Más aún, toda ciencia sería una simple lógica: *omnis scientia esset logica.* Hemos visto cómo, para evitar esta consecuencia, Duns Escoto considera a la esencia como igualmente indiferente con respecto a lo universal y a lo individual, pero como conteniendo virtualmente a ambos. El universal es, por tanto, un producto del entendimiento que tiene su fundamento en las cosas; la indeterminación misma de la esencia es la que nos proporciona su materia, y nuestro intelecto agente no tiene, por así decirlo, más que cogerla en los individuos para atribuirle la universalidad.

Así, pues, hay que admitir que lo real no es, en sí, ni pura universalidad ni pura individualidad. Que no sea pura individualidad se deduce del hecho mismo de que podemos abstraer de él las ideas generales. Si la especie no tuviera ya una cierta unidad, inferior desde luego a la unidad numérica del individuo, nuestros conceptos no corresponderían a nada. Pero, inversamente, lo universal de la especie —que se encuentra, fragmentado, en los diversos individuos— se presenta en ellos siempre con

la marca propia de la individualidad. Para explicar lo individual, Duns Escoto debe partir, en efecto, aquí como en otras ocasiones, de la naturaleza, o esencia común, ni universal ni particular, considerada por el metafísico. Resolver este problema consiste inevitablemente para él en añadir a la esencia una determinación individualizadora. Esta determinación no podría ser una forma, porque toda forma es común a los individuos de una misma especie; debe, pues, agregarse desde dentro de la forma. Efectivamente —dice Duns Escoto—, es su actualidad última. He ahí la famosa «hecceidad» escotista, el acto último que determina la forma de la especie en la singularidad del individuo.

La preocupación por garantizar del modo más completo posible la originalidad del individuo se une estrechamente, en Duns Escoto, con su concepción de la primacía de la voluntad y con su doctrina de la libertad. Para él, igual que para Santo Tomás, es, en efecto, la voluntad la que quiere y la inteligencia la que conoce; pero el hecho de que la voluntad puede mandar los actos de la inteligencia le parece decisivo a favor de la primacía de la voluntad. Sin duda, no queremos sino lo que conocemos, y en este sentido el intelecto es causa de la voluntad; pero sólo es su causa ocasional. Por el contrario, cuando la voluntad manda al intelecto, es efectivamente ella la causa de su acto, aunque este acto, tomado en sí mismo, siga siendo un acto de intelección. Y si consideramos un acto de voluntad tomado en sí mismo, es verdad que el conocimiento del objeto querido es anterior a la volición en el tiempo, pero no por ello deja de ser la voluntad la causa primera del acto. El conocimiento del objeto por el intelecto nunca pasa de ser la causa accidental de nuestra volición.

Esta afirmación de la primacía de la voluntad sobre la inteligencia nos permite ya prever una concepción de la libertad más voluntarista que intelectualista, y eso es, de hecho, lo que efectivamente encontramos en el sistema de Duns Escoto. Así como había insistido en la indiferencia radical de la libertad divina, del mismo modo se esfuerza por atribuir a la sola voluntad humana la causalidad total del acto voluntario. Es la voluntad sola —dice en una fórmula impresionante— la causa total de la volición en la voluntad: *Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.* Es verdad que debemos conocer un objeto para quererlo, y que es el bien que vemos en ese objeto el que nos hace quererlo; pero es igualmente cierto que, si conocemos ese objeto con preferencia a otro, es porque lo queremos. Nuestras ideas nos determinan, pero nosotros determinamos primero la selección de nuestras ideas. Hasta cuando la decisión del acto parece irresistiblemente arrastrada por el conocimiento que tenemos de un objeto es la voluntad la que ha querido o aceptado previamente ese conocimiento, y es finalmente ella sola la que lleva la responsabilidad total de la decisión.

Así el pensamiento de Duns Escoto, que puede parecer a primera vista pariente próximo del de Santo Tomás, se distingue de él, por el contrario, bajo más de un punto de vista, y no son vanas sutilezas o simples juegos de palabras lo que separa a ambos doctores. Ambas filosofías usan

del mismo material conceptual tomado de la filosofía de Aristóteles, pero los edificios construidos con estos materiales comunes son de estilos muy diferentes.

Difieren primeramente, si no por la idea que sus autores se forman de la demostración filosófica, al menos por el valor que le atribuyen. Ya no se trata aquí simplemente de separar lo que es accesible a la razón y lo que debe reservarse a la revelación, sino de lo que se tiene derecho a llamar demostración dentro del ámbito mismo reservado a la razón. Se entiende que la Trinidad o los demás dogmas de este género no pueden ser demostrados racionalmente. Pero en lo que ordinariamente se considera demostrable, aún es preciso distinguir entre la demostración *a priori*, que va de la causa al efecto, y la demostración *a posteriori*, que asciende del conocimiento de un efecto dado al de su causa. Santo Tomás sabía perfectamente que, en buena doctrina aristotélica, la segunda es inferior a la primera, pero la estima suficiente para proporcionarnos un conocimiento seguro de su conclusión. Para Duns Escoto, por el contrario, no hay más que una sola demostración: la primera. Toda demostración digna de este nombre se hace partiendo de una causa necesaria y evidente aplicada a la conclusión por un razonamiento silogístico. Ninguna demostración del efecto a la causa merece absolutamente el nombre de demostración: *nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter.* Resulta inmediatamente de ello que todas las pruebas de la existencia de Dios son relativas, porque nunca alcanzamos a Dios sino partiendo de sus efectos. No hablamos aquí ni de escepticismo ni de relativismo kantiano, como se ha creído poder hacer; pero tampoco dejamos escapar este matiz, que presenta su interés. Santo Tomás dice: las pruebas de la existencia de Dios sólo son demostraciones por el efecto, pero son demostraciones. Duns Escoto constata: las pruebas de la existencia de Dios son demostraciones, pero sólo son demostraciones relativas. Vamos a ver cómo se amplía y se acusa esta ligera divergencia inicial.

Efectivamente, no se puede sostener que se limite a eso el desacuerdo entre los dos filósofos, y la prueba de que esa distinción de apariencia sutil no se reduce a una simple cuestión de terminología nos la da pronto Duns Escoto, a propósito de la demostración de los atributos divinos. Hay, entre estos atributos, un cierto número reconocido por los filósofos, y que los pensadores católicos pueden demostrar, al menos *a posteriori*: por ejemplo, que Dios es la primera causa eficiente, el último fin, la suprema perfección, el ser trascendente, y otros muchos más. Pero también hay otros, con los que los católicos glorifican a Dios, y que los filósofos no han reconocido; por ejemplo, que Dios es omnipotente, verdadero, justo y misericordioso, providencia de todas las criaturas, y especialmente de las criaturas inteligentes. En efecto, se podía deducir, en cierto modo, los primeros atributos mediante la razón natural *(ratione naturali aliqualiter concluderentur)*, pero los últimos no son más que objeto de fe. Son *credibila*, y tanto más ciertos para el cristiano cuanto que los garantiza la autoridad divina, pero de una certidumbre que no se funda

esencialmente en la razón. En esta negativa de contar a la providencia divina en el número de las tesis demostrables y conocidas por los antiguos filósofos se ve la influencia ejercida por el averroísmo latino sobre los teólogos auténticamente ortodoxos. Duns Escoto admite visiblemente que la noción de providencia es extraña al aristotelismo, y si de ello no se deduce que la negación de la providencia sea verdadera para la razón y falsa para la fe, admite, al menos, que es incognoscible para la razón y verdadera para la fe.

Una combinación análoga de influencias permite explicar la actitud adoptada por Duns Escoto a propósito de la inmortalidad del alma. No estima que haya sido demostrada por Aristóteles, y tampoco piensa que pueda ser demostrada filosóficamente por los solos recursos de la razón. No sabemos exactamente lo que sobre esto pensó Aristóteles, y las pruebas que de ella han aportado los filósofos son más bien argumentos probables (*probabiles persuasiones*) que demostraciones rigurosas. Efectivamente, es imposible demostrar la inmortalidad del alma ni *a priori* ni *a posteriori*. No se la puede demostrar *a priori*, porque es imposible probar por la razón natural que el alma racional es una forma subsistente por sí y capaz de existir sin el cuerpo; sólo la fe puede darnos certeza de ello. No se la puede demostrar tampoco *a posteriori*, porque si se declara que hacen falta recompensas y castigos, se supone demostrada o demostrable la existencia de un supremo juez, de lo cual únicamente la fe nos da seguridad; se olvida también que cada falta es, por sí misma, su propio castigo. En cuanto a razonar sobre nuestro deseo natural de la inmortalidad y de la resurrección, es cometer una petición de principio, porque no se podría experimentar el deseo natural de una cosa de la que ni siquiera se sabe si es posible. El hombre teme la muerte, pero los animales la temen también; todas las consideraciones de este género no prueban, por tanto, nada; y si se puede considerar la inmortalidad del alma como una conclusión probable, no se puede encontrar razón demostrativa que de ello haga conclusión necesaria: *non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum.*

Así, toda una serie de tesis que hasta entonces dependían de la filosofía se encuentran remitidas a la teología, y el aspecto tradicional de esta última va, a su vez, a modificarse no poco con ello. Puesto que se convierte en asilo natural de cuanto no tiene demostración necesaria, y de todo lo que no es objeto de ciencia, se deduce que la teología sólo es ciencia en un sentido muy especial de la palabra. No es una ciencia especulativa, sino una ciencia práctica, cuyo objeto no es tanto hacernos conocer ciertos objetos cuanto regular nuestras acciones con miras a la beatitud que esperamos basándonos sobre la fe en las promesas divinas. Así resulta que la revelación desempeña un papel que la distingue aún más radicalmente de la razón. Al darnos un conocimiento oscuro de lo que nos revela, la revelación ejerce función de objeto (*supplet vicem objecti*); ocupa el lugar de este objeto, que nos sería inaccesible, porque la razón natural es impotente para darnos un conocimiento suficiente de nuestro verdadero

fin. Aun cuando la razón natural bastase para probar que esta visión y el amor de Dios son el fin del hombre, no podría probar que esta visión deba ser eterna y que el hombre completo, cuerpo y alma, deba tener a Dios por fin. Así, la filosofía y la teología van a ir juntas mucho menos trecho de lo que iban en Santo Tomás. Nada de lo que es demostrable por la razón es revelado por Dios, y nada de lo que es revelado por Dios es demostrable, a no ser —claro está— a partir de la revelación. Si partimos de ella, se pueden dar razones necesarias, como admitían Anselmo y Ricardo de San Víctor; pero la razón sola pierde toda su eficacia en este ámbito; la vía que va a conducir a la separación de la metafísica y de la teología positiva queda ampliamente abierta, y los teólogos del siglo XIV la recorrerán hasta el final.

Si, por otra parte, consideramos el contenido mismo de la doctrina, nos aparece como habiendo sufrido transformaciones no menos importantes. En el primer aspecto, Duns Escoto está de acuerdo con Santo Tomás sobre las tesis fundamentales de la filosofía, pero, al reflexionar, casi siempre se da cuenta de que las entiende en un sentido nuevo. Las pruebas de la existencia de Dios son expresamente *a posteriori* y tomadas de la consideración de los efectos, como las de Santo Tomás; pero en Escoto hemos notado una tendencia muy fuerte a relegar a segundo plano la evidencia sensible, que proporciona a la prueba su punto de partida, para apoyarse en las relaciones necesarias entre conceptos tomados de la experiencia. Duns Escoto razona preferentemente partiendo de lo necesario, es decir, desarrollando el contenido de ciertas nociones primitivamente tomadas de la experiencia, pero sobre las que, una vez captadas por el entendimiento, la experiencia no nos enseña nada. Sin duda, Duns Escoto admite que, de hecho, todo conocimiento humano comienza por lo sensible, pero, de derecho, el intelecto humano debería poder prescindir de lo sensible, y el metafísico debe hacer todo lo posible para prescindir de ello.

Es que, bajo la influencia preponderante de Avicena, Duns Escoto no se entiende con Santo Tomás ni en lo referente a la naturaleza del entendimiento humano ni en lo concerniente a su objeto propio. La metafísica del Doctor Sutil se edifica sobre la *natura communis*, la esencia indeterminada de Avicena, como sobre su fundamento obligado. Se podría sostener sin inexactitud que, contrariamente a la idea que uno se forma de sus obras, ni Tomás de Aquino ni Duns Escoto partieron del mismo Aristóteles. El Aristóteles de Santo Tomás se parece mucho al de Averroes; el de Duns Escoto se parece más bien al Aristóteles de Avicena. Además, no pertenecen a la misma generación; entre la de Tomás de Aquino y la de Duns Escoto pasa el corte de la condenación del averroísmo en 1277. Las obras que se llevaron a cabo después de ella llevan casi todas su señal. Para un gran número de teólogos de fines del siglo XIII y de comienzos del XIV parece que esa condenación tuvo el valor de una experiencia crucial: se había querido confiar en la filosofía, y resulta que la filosofía es Aristóteles; y se veía, por fin, claramente a dónde conducían Aristóteles

y la filosofía. Puesto que Aristóteles no había podido alcanzar por la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía, por sí misma, se revelaba incapaz de hacerlo. Era la prueba experimental. La influencia de Averroes se extendió en este punto mucho más allá de los círculos averroístas. Después de 1277, se ve cómo cambia la marcha de todo el pensamiento medieval. Tras una corta luna de miel, teología y filosofía creen advertir que su boda había sido un error. En espera de la separación de cuerpos, que no tardará, se procede a la separación de bienes. Cada una vuelve a tomar posesión de sus problemas y prohibe a la otra que los toque.

La obra entera de Duns Escoto lleva el signo de estas preocupaciones. Se ha querido ver, en lo que en ella hay de voluntarismo, la huella de una influencia musulmana. Cierto, pero en un sentido exactamente inverso de aquel en que se entiende. No es el Dios de la religión musulmana el que sugirió a Duns Escoto reivindicar para el Dios cristiano los plenos poderes de una libertad sin límites; es el Dios encadenado a la necesidad griega de los filósofos árabes el que provocó esta reacción cristiana en el pensamiento de Duns Escoto. Si la filosofía puede elevarse sola a concebir una especie de creación, no puede representársela más que como una emanación, cada uno de cuyos momentos es la actualización concreta del correspondiente momento ideal de una dialéctica necesaria. El necesitarismo griego del entendimiento, en una palabra, el Pensamiento puro de Aristóteles: he aquí lo que se oculta detrás de Averroes y de Avicena; y este necesitarismo de lo inteligible es la sustancia misma de que será hecha siempre toda filosofía, a no ser que se eleve, más allá del ser, hasta la existencia. El resorte secreto de la doctrina de Escoto es su decisión, incesantemente reafirmada, de negar que el mundo emane del entendimiento divino como la consecuencia emana de un principio. Porque ve que todo entendimiento es una naturaleza, hace cuanto puede para elevar a Dios por encima de sus Ideas mismas; después, para asegurar eficazmente el corte, separa a la criatura del Creador por el decreto de una suprema libertad.

Esto era, seguramente, liberar al Dios cristiano del necesitarismo griego; pero era hacerlo ininteligible al pensamiento filosófico, para el cual la condición de toda inteligibilidad es el enlace necesario de los principios con las consecuencias. Es muy fuerte la tentación de simplificar esta historia diciendo que Duns Escoto continuó a Avicena, de igual modo que Santo Tomás había continuado a Averroes. Verdad es que, técnicamente hablando, Santo Tomás debe más a Averroes y que Duns Escoto debe más a Avicena; el hecho es importante, y es una de las claves necesarias para la interpretación histórica de sus obras; pero en cuanto al fondo de las doctrinas, ni uno ni otro teólogo podían continuar a ninguno de aquellos filósofos, ni siquiera en filosofía. Cada uno de ellos rompió, pues, con su predecesor, aunque en condiciones diferentes. Santo Tomás rompió con Averroes como filósofo y en el terreno de la filosofía, transportando la metafísica aristotélica de la sustancia, con el determinismo

que implica, al plano de una metafísica de los actos de existencia, con la contingencia y la libertad que lleva consigo. Por ello, Santo Tomás puede continuar resolviendo como filósofo, aunque de modo diferente, casi todos los problemas que los filósofos anteriores a él habían planteado. Duns Escoto rompió con Avicena como teólogo, abandonándolo, por así decirlo, a la filosofía, incluso reprochándole a veces el haber ataviado indebidamente a la metafísica con las plumas de la teología, y reduciendo al mínimum, en consecuencia, los límites de validez de la teología natural. Lo que la filosofía sola puede saber de Dios es, tomando las cosas *grosso modo,* lo que Aristóteles y Avicena supieron de Él: una naturaleza inteligible eterna y de energía infinita, que engendra perpetuamente, por una serie de intermediarios jerarquizados, el mundo en que vivimos; pero no supieron que Dios es un infinito positivo en el ser ni, por consiguiente, que está presente en todo por su esencia, que es un agente voluntario y libre y una omnipotencia absoluta. Ésos son, para Duns Escoto, objetos de creencia religiosa, no de conocimiento filosófico, y nada aclara mejor el sentido de su actitud que la prueba que de ello da: «Que la omnipotencia de Dios así entendida (es decir, en sentido absoluto) sea solamente creída y no pueda ser demostrada por la razón natural, se prueba *(probatur)* por el hecho de que los filósofos, que se apoyan solamente en la razón natural, no han podido establecerla partiendo de sus principios. Efectivamente, han establecido que la causa primera obra necesariamente, y, por otra parte, si admitiesen una causa primera omnipotente en el sentido en que la entendemos, resultarían de ello muchos inconvenientes.» Y estos inconvenientes cubren todo el ámbito de la filosofía. La razón natural no puede proponer un Dios absolutamente omnipotente sin hacerse incapaz de entender la existencia de causas segundas. ¿Por qué habría de haberlas, dado que la causa primera puede entonces hacerlo todo sin ellas? Tampoco se comprende ya que haya defectos y mal en el mundo, puesto que Dios se hace personalmente responsable de todos los defectos producidos. Sobre todos estos puntos, y otros que se podrían citar, Duns Escoto parece haber considerado a la filosofía como ciega de nacimiento y sin esperanza de curación. Santo Tomás no había desesperado así de la filosofía porque él la había transformado: su obra es una victoria de la teología *en* la filosofía; Duns Escoto desesperó de la filosofía pura, porque de ella levantó acta como de un hecho; su obra no podía ser más que una victoria de la teología *sobre* la filosofía. Las dos obras son, pues, de espíritu esencialmente diferente.

Si lo que precede es, al menos parcialmente, verdadero, se comprende mejor el terrible aprieto de la historia de la filosofía ante la obra de Duns Escoto. Es sumamente difícil saber lo que él mismo consideraba como puramente filosófico, es decir, lo que consideraba como verdad accesible a la pura razón. A falta de decisión para responder por él, se puede añadir, al menos, una segunda cuestión a la primera. Toda la metafísica escotista se basa en la noción de ser tomada en un sentido unívoco a todo lo que es. Duns Escoto estima que esta noción es el objeto propio de la

metafísica, porque es el objeto propio del entendimiento humano. Sabe que ésta había sido la opinión de Avicena, que era filósofo; pero sabe también que otro filósofo, Aristóteles, había identificado con el ser de la esencia sensible el objeto propio del entendimiento humano. Avicena es el que tiene razón; mas Duns Escoto opina que si Avicena pudo realizar tal progreso y ensanchar así el campo de la metafísica, fue porque era musulmán. Avicena no es el mejor de los filósofos, porque también fue teólogo. El texto del prólogo del *Opus Exoniense* (I, 2, 12) es de capital importancia: «Es preciso negar lo que se toma aquí por concebido, esto es, que sabemos naturalmente que el ser es el primer objeto de nuestro intelecto, y ello según la indiferencia total del ser a los sensibles y a los no sensibles. Y lo que de ello dice Avicena no permite deducir que sea conocido de modo natural. En efecto, mezcló su religión, que fue la de Mahoma, con las cuestiones filosóficas *(miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis)*, y hay cosas que dijo como filosóficas y probadas por la razón, pero otras, en cambio, de acuerdo con su religión.» Y ésta es ahora nuestra pregunta: ¿Existe una sola cuestión de metafísica cuya respuesta pueda ser encontrada por la razón natural sola, en una doctrina en la que la razón natural sola ni siquiera puede saber cuál es el primer objeto de la razón? Por ejemplo, las pruebas de la existencia de Dios se basan en esta noción del ser común y unívoco; si no podemos saber por la razón sola que esta noción es el objeto propio de la razón natural y del conocimiento metafísico, ¿podemos intentar saber, por la razón sola, siquiera la existencia de Dios?

El mismo Duns Escoto era, ante todo, teólogo. No se entretuvo, pues, en construir una filosofía pura, respetando los límites accesibles a la razón natural en el estado de hecho en que se encuentra colocada, bien como resultas de un libre decreto divino, bien como castigo del pecado original. Estos principios no dejaban de contener el germen de una posible crítica teológica de la filosofía natural, crítica que, efectivamente, encontramos esbozada en un escrito titulado *Theoremata* y atribuido tradicionalmente a Duns Escoto. Habiéndose discutido recientemente esta atribución, es prudente exponer la doctrina del Doctor Sutil como si esta obra no fuera suya y esperar que la crítica externa zanje de hecho la cuestión. Cualquiera que haya de ser su decisión, la obra subsiste, y es de importancia capital, al menos porque en ella se ve cómo se realiza el divorcio casi completo entre la teología de los teólogos y la teología de los filósofos, en nombre de principios filosóficos semejantes a los de Duns Escoto y exactamente opuestos a los que veremos motivar el mismo divorcio en Guillermo de Ockam. Cualquiera que haya sido el autor de los *Theoremata*, no era ockamista, sino, por el contrario, partidario del realismo aviceniano de la *natura communis* y de la univocidad del ser, como lo era el mismo Duns Escoto. El *Theorema IV* establece, en principio, que a todo universal corresponde en la realidad un cierto grado de entidad que conviene a todo el contenido de este universal: *Cuilibet univer-*

sali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso universali. Ciertamente, Duns Escoto no fue el único en profesar este realismo; pero se trata del realismo que Escoto profesó, y del que el ockamismo había de ser la negación total. Ahora bien, este mismo realismo conduce a una ontología tal que la noción del ser, sobre la que se basa, no permite ya llegar a las conclusiones principales de la teología cristiana. Porque el metafísico no tiene otra teología natural que la del ser unívoco, mientras que la del cristiano apunta, por encima del ser unívoco, al ser infinito, que es Dios.

No es, pues, sorprendente que, ateniéndose a la sola noción metafísica del ser concebido, el autor de los *Theoremata* no haya podido justificar más que la noción greco-árabe de un universal pendiente de una primera Causa, que actúa, ella misma, como una naturaleza cuya eficacia se difunde por medio de otras causas sometidas, de igual modo que ella, a las leyes de una necesidad puramente inteligible. Dista mucho este ser impersonal del Dios vivo de la Escritura: *non potest probari Deum esse vivum.* Tampoco puede probarse que sea único ni, por consiguiente, que el universo dependa de una sola causa, ni tampoco que, después de haber producido el universo, esta causa continúe existiendo. Si así es, tampoco se puede probar que Dios esté presente en todas partes por su esencia, ni que Dios sea omnipotente, al menos en el sentido absoluto de que pueda causar inmediatamente y por sí solo lo que causa por mediación de las causas segundas. En resumen: como el mismo Duns Escoto enseñó expresamente en escritos ciertamente auténticos, los filósofos que investigaban estos problemas mediante la razón sola no pudieron jamás elevarse a la noción cristiana de un Dios libre. Se detuvieron en una primera causa necesaria, que produce necesaria y eternamente un efecto primero y único, el cual produce necesariamente, a su vez, otros varios, en virtud de la mezcla de necesidad y de posibilidad que le caracteriza. Desde el primer ser hasta nuestro mundo sublunar, todo se encadena por una serie de relaciones causales necesarias, que no incluyen en modo alguno la presencia del Primero en las consecuencias lejanas de su acto, pero excluyen, por el contrario, que pueda intervenir por una acción libre e inmediata, como puede hacerlo siempre el Dios cristiano. Así, pues, hubo ciertamente, después de Duns Escoto, una crítica de la teología natural que esbozó el mismo Duns Escoto en sus obras auténticas, y que los *Theoremata* llevaron a su término, inspirándose en principios emparentados con los suyos. Este hecho permite, primeramente, comprobar que lo que comúnmente se llama «el escepticismo filosófico» del siglo XIV no está ligado de manera necesaria ni exclusiva a la lógica terminista de Ockam. Efectivamente, aquí se le ve nacer, en una doctrina cuya ontología, como la de Duns Escoto, depende de Avicena, y que, precisamente por partir de la ontología aviceniana, viene a parar en la teología de Avicena. ¿Qué tiene ello de extraño? Los Padres del Concilio de Nicea no se habían inspirado, para definir al Dios de la fe cristiana, ni en Avicena, ni en Aristóteles, ni en Platón, sino en la Escritura. Y esta misma fe en la misma revelación,

apoyada en la misma tradición, es la que aquí se ve proceder a la crítica de la teología natural, del mismo modo que pronto habrá de inspirar la crítica paralela de Ockam. Crítica filosófica, ciertamente, pero provocada y llevada en ambos casos, en nombre de la teología, por teólogos que se estiman informados sobre la competencia exacta de la razón en estas materias, después de haber leído a Averroes y las proposiciones condenadas en París por Esteban Tempier.

Sea lo que fuere de este punto, el escotismo no evolucionó más tarde en el sentido de esta crítica de las teologías naturales. Los discípulos del Doctor Sutil se aplicaron, por el contrario, a lograr la síntesis teológica del maestro combinando del mejor modo posible los recursos de la fe y los de la razón. Sus obras no son aún suficientemente conocidas; pero ya sabemos bastante de ellas para tener derecho a suponer que su estudio revelará, en muchos de ellos, espíritus personales que han dado prueba de una originalidad a veces notable para continuar el esfuerzo de un maestro genial, cuya obra había sido prematuramente interrumpida por la muerte.

Respecto de algunos de ellos, como Antonio Andrés († 1320), cuyos escritos todavía están mezclados con los del mismo Escoto, es difícil determinar su aportación personal. Hay que aguardar a que la historia literaria acabe su trabajo sobre este punto. En cuanto a otros, como el franciscano provenzal Francisco de Mayronis († después de 1328), su originalidad se deja ver más fácilmente ya ahora mismo. Mencionemos, entre sus numerosos escritos, unos comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, a las *Categorías*, al *De Interpretatione* y a la *Física* de Aristóteles, un *Comentario a las Sentencias*, unos *Quodlibeta* y una serie de tratados, casi todos importantes para el estudio de su pensamiento filosófico: *De univocatione entis, Tractatus primi principii complexi, De transcendentibus, De relationibus, De signis naturae, De secundis intentionibus, De usu terminorum.* Finalmente, estudios recientes (P. de Lapparent) han dado a conocer la importancia de sus escritos políticos: el *Tractatus de principatu temporali*, la *Quaestio de subjectione* y el *Tractatus de principatu regni Siciliae* o cuestión XI de un *Quodlibet* en dieciséis cuestiones. Se designa con el título de *Conflatus* una segunda redacción, revisada y corregida por el mismo autor, del Libro I de su *Comentario a las Sentencias.*

Francisco de Mayronis conoció personalmente a Duns Escoto, del que fue discípulo durante la estancia de este maestro en París, de 1304 a 1307, y continuó siendo discípulo suyo indiscutiblemente, pero un discípulo que tenía aspecto de maestro. Un célebre escotista del siglo XV, Guillermo de Vaurouillon († 1464), después de recordar, en el estilo oratorio de su tiempo, el famoso «ternario de Doctores»: Tomás de Aquino, Buenaventura y Duns Escoto, le agrega inmediatamente un segundo: Francisco de Mayronis, Enrique de Gante y Gil de Roma. Notemos, a propósito de este texto, que Guillermo de Vaurouillon critica en él la manía que Francisco de

Mayronis tenía de distinguir siempre, dividir y argumentar en cuatro puntos, aun en los casos en que podían bastar tres: *melius est habere bonum ternarium quam malum quaternarium.* Fiel a la univocidad del ser y a la distinción formal, los dos baluartes del escotismo, Francisco hizo uso personal —que ayuda grandemente a fijar su sentido— de la teoría de los «modos intrínsecos del ser», la que hemos visto ocupar el lugar central en la teología natural de Duns Escoto. De acuerdo con el espíritu profundo de la ontología de su maestro, identifica el ser con la esencia y, a partir de ella, distingue toda una serie de modos intrínsecos jerarquizados. La esencia de Dios es establecida primero como esencia; en el segundo momento, es puesta como «esta esencia»; en el tercer momento, como esta esencia infinita que tenemos delante; en el cuarto momento, como esta esencia infinita que tenemos delante, realmente existente. La existencia no es, pues, en Dios, como en todo lo demás, otra cosa que un modo intrínseco de la esencia; debe entenderse que esto significa, en su amplio sentido, que la esencia de Dios, tomada puramente como esencia, no incluye inmediatamente la existencia. No se sigue de ello que Dios no sea *ens per se,* sino que la existencia por sí es una modalidad de su esencia, no esta esencia misma tomada como tal. Esto equivalía a ir, por un camino auténticamente escotista, más lejos que Duns Escoto. Por el contrario, Francisco de Mayronis se vuelve atrás con respecto a su maestro en dos puntos importantes. Se niega absolutamente a admitir que las Ideas divinas no sean formalmente idénticas y absolutamente coeternas con Dios. Francisco vuelve expresamente a San Agustín en este punto, y Guillermo de Vaurouillon, como buen mantenedor de la ortodoxia escotista, le reprochará vivamente esta infidelidad a Duns Escoto. Infidelidad que, por lo demás, se enlaza en su pensamiento con una segunda. Si Francisco de Mayronis se niega a hacer de la Idea un simple «objeto secundario» del conocimiento divino, es que le atribuye más realidad que la de un simple *esse cognitum.* Tal como la concibe, la idea divina parece poseer un *esse essentiae* análogo al que Duns Escoto había criticado en Enrique de Gante. La ontología de la esencia, común a las dos doctrinas, le permitía traicionar aquí a una en provecho de la otra sin renegar, empero, de su espíritu.

Una frase de Francisco de Mayronis, sobre la que P. Duhem ha llamado la atención, muestra el trabajo que entonces se producía en los espíritus. Se halla en su *Comentario a las Sentencias,* lib. II, dist. 14, q. 5: «Cierto doctor dice que si la tierra estuviera en movimiento y el cielo en reposo, esta disposición sería mejor. Pero esto es rechazado a causa de la diversidad de los movimientos en el cielo, que no podrían ser conservados.» Así, pues, el movimiento de la tierra no era ya considerado por todo el mundo como un absurdo, pero se ve que Francisco de Mayronis permanece fiel a la antigua doctrina, y sentimos que no haya nombrado a este doctor desconocido.

Los escritos políticos de Francisco de Mayronis son, en parte, obras de circunstancias ligadas a la defensa de los intereses del rey Roberto de

Nápoles; pero aprovechó ese litigio para exponer en ellas sus ideas acerca del problema de la monarquía universal. Débese su principal interés a que, según se ha sostenido recientemente (P. de Lapparent), Francisco de Mayronis parece oponerse conscientemente en su obra a la doctrina política de Dante. Como el autor de la *Monarquía,* Francisco defiende el ideal de una sociedad única de todos los hombres unidos bajo la autoridad de un solo jefe. Pero como, según hemos comprobado ya, era propio de las posiciones de ese género el ser reversibles, Francisco invierte la doctrina de Dante. Porque si es verdad que los bienes temporales son dados por Dios al hombre con miras a los fines espirituales, lo temporal debe someterse a lo espiritual, de modo que el monarca universal debe ser el Papa y no el Emperador. Igual que los que estudian filosofía con miras a la teología filosofan más noblemente que quienes sólo la estudian por sí misma, así la autoridad del que administra lo temporal con vistas a lo espiritual vence a la autoridad del príncipe, que sólo administra lo temporal por sí mismo. Aquí, como en otros puntos, el problema político no es, en la Edad Media, más que un caso particular de un problema más vasto: el de las relaciones de la naturaleza con la gracia, de lo temporal con lo espiritual.

Los rasgos fundamentales del escotismo se encuentran en los otros miembros de un grupo de franciscanos, cuya obra data del siglo XIV. En su *Comentario a las Sentencias,* Juan de Bassolis († 1347) mantiene la realidad de los géneros y de las especies en el sentido en que la entendía Duns Escoto; no —como se dice a veces impropiamente— la realidad de los universales, porque la universalidad o predicabilidad como tal es obra del pensamiento, sino la realidad de las naturalezas o formas constitutivas de la esencia. *Genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem essentia ejus quod est per se in genere,* dice Juan de Bassolis; *animalitas et rationalitas dicunt plures res*: he aquí otras tantas fórmulas que hacen ver que este género de realismo implica la distinción formal de los constituyentes metafísicos de la esencia. En teología natural, Juan de Bassolis impone al poder de la razón los límites que le había asignado Duns Escoto, que serán asimismo respetados por todos sus discípulos auténticos, y que a veces se explican sin razón, en ellos, como influencia de Ockam. Las razones para poner un ser absolutamente primero son *valde probabiles et magis quam quaecumque rationes quae possunt adduci ad oppositum;* pero no son demostraciones, porque se puede negar con probabilidad que sea imposible un proceso de causas hasta el infinito. Así, pues, desde esta época ha habido escotistas relevantes que admitían la tesis de los *Theoremata.* La unicidad de Dios, su omnipotencia absoluta, su ubicuidad, su presencia íntima en todas las cosas son, para él como para Duns Escoto, otros tantos objetos que solamente la fe nos asegura con certidumbre. Posiciones muy semejantes se encuentran en el *Comentario a las Sentencias* de Landolfo Caracciolo († 1351) y en el de su discípulo Hugo de Castro Novo, a los que se atribuyen fechas anteriores a 1317. Hacia el mismo tiempo (en 1320), Francisco de Marchia (Francisco de Pignano, o de Esculo) comentaba en

París el texto de Pedro Lombardo y enseñaba que es imposible demostrar rigurosamente la inmortalidad del alma ni *a priori* ni *a posteriori.* Se ve lo rápidamente que se impuso esta actitud en los medios franciscanos, y se comprende más fácilmente que ganara tan rápidamente tantos adeptos si recordamos que se remonta por lo menos a Guillermo de Ware, anterior a Duns Escoto. Apuntemos que investigaciones recientes (C. Michalski) atribuyen a Francisco de Marchia el honor de haber desarrollado la doctrina del *impetus* antes que Juan Buridano, el cual, en este punto, no habría hecho más que seguirle. La publicación de los textos será el único medio que permita comprobar la realidad de esta dependencia y medir su extensión.

Algunos espíritus originales se nos destacan ya en este grupo, especialmente el franciscano inglés Guillermo de Alnwick († 1332), del que se han publicado recientemente unas interesantísimas *Quaestiones de esse intelligibili.* Difícilmente se podría citar modelo más perfecto de discusión dialéctica, sin minucia superflua, rigurosamente completa, de un solo y mismo problema. Al término de la obra, la cuestión está literalmente agotada. Verdad es que también lo está el lector. Pero, por lo menos, sabe a qué atenerse; y si permanece insensible a la perfección técnica de semejante estilo intelectual, sólo podemos sentirlo por él. El problema discutido por Alnwick es el del grado de realidad que debemos atribuir al ser del objeto conocido, en tanto precisamente que es sólo un objeto conocido en el pensamiento. Su conclusión es que Duns Escoto le atribuyó una especie de ser relativo, que sería el *esse cognitum,* pero que no se puede encontrar en esta tesis ningún sentido inteligible definido. El hecho de ser conocida no implica, en la cosa conocida, una realidad distinta de ella misma, como el hecho de representar a César tampoco implica otra cosa en la estatua de César. Por parte del entendimiento, el ser de una piedra, en cuanto conocida por él, no es otro que el del intelecto que la conoce. Extendida al problema de las ideas divinas, esta conclusión conduce a Guillermo de Alnwick a negar que tengan en el entendimiento divino un ser inteligible relativo *(esse secundum quid)* que sería, si no creado, por lo menos producido. Esta libertad de juicio justifica el título de *Scotista independens* que le da su editor. Se nota incluso hasta aquí menos al escotista que al independiente; pero él tampoco admite que las pruebas de la inmortalidad del alma vayan más allá de la simple probabilidad.

Un segundo nombre, legítimamente ligado al escotismo, y cuya importancia no deja de crecer, es el del franciscano Juan de Ripa (o Juan de Marchia), así llamado por el monasterio de Ripatransone. Se le debe un *Comentario a las Sentencias* y unas *Determinationes* (1354) de estilo filosófico completamente original. Su nombre se encuentra citado, como el de un maestro cuyas posiciones personales merecen discusión, por Pedro de Ailly (1350-1420), Juan Gerson (1363-1429) y Juan de Basilea (antes de 1365) (F. Ehrle). Las únicas partes de su obra que se han estudiado hasta ahora se refieren al problema teológico del conocimiento divino de los futu-

ros contingentes (H. Schwamm); pero se sabe, por recientes investigaciones, que Gerson le atribuía cuatro de las doce proposiciones condenadas en 1362 bajo el nombre de Luis de Padua (A. Combes). Según este testimonio, Juan de Ripa enseñaba que las Ideas divinas son distintas, no solamente con una distinción de razón —como admitía Enrique de Gante—, sino con una distinción más fuerte, de tal modo que la una no sería la otra, y eso *ex parte rei.* Las cuatro proposiciones condenadas en 1362, de las que Gerson hace responsable a Juan de Ripa, son las siguientes: *Aliquid est Deus secundum suum esse reale, quod non est Deus secundum suum esse formale; quod aliquid intrinsecum in Deo sit contingens; volitio qua Deus vult* A *esse, non minus distinguitur a volitione qua Deus vult* B *esse quam distinguatur realiter a materia prima; quaelibet volitio qua Deus vult* A *esse, immense formaliter distinguitur a voluntate qua vult* B *esse.* Si no resumen una doctrina, estos cuatro puntos jalonan un segmento de su curva. Aunque haya enseñado otras cosas, Juan de Ripa quedaría, por eso solo, enlazado con la tradición que, por encima de Duns Escoto, se une con el antiguo realismo de las esencias. Gerson lo clasifica entre los *formalizantes,* y se concibe efectivamente que un formalismo del intelecto haya podido expresarse en tesis de ese género: distinción entre lo que Dios es según su ser real y lo que es según su ser formal, subsistencia formal en Dios de los futuros contingentes como tales, distinción formal de las voliciones divinas, distinción *ex parte rei* entre Dios y sus Ideas. Sólo la exploración metódica del *Comentario* y de las *Determinationes* permitirá juzgar en qué medida se inspira el pensamiento personal de Juan de Ripa en el de Duns Escoto, hasta qué punto lo prolonga dándole consistencia, o si vuelve a partir de doctrinas cuya influencia habría sido acogida sólo parcialmente por el mismo Duns Escoto, y que Juan, por el contrario, dejaría desarrollar libremente en algunas de sus virtualidades.

Uno de los primeros y principales testigos de la autoridad de que gozaba Juan de Ripa es Pedro de Candía († 1410), franciscano de origen cretense que un día se prevalió de ello para emprender la defensa de su compatriota Platón: *cum Plato fuisset Graecorum peritissimus, et ego qui sum suae regioni vicinus, jure patriae debeo pro compatriota pugnare.* Ello le dio ocasión para asegurar que, según Platón, las Ideas son formas que subsisten fuera de las cosas, en el pensamiento divino, donde concurren en su identidad, aunque en él conserven completamente sus diferencias formales irreductibles *(habentes identicum concursum, suas tamen formalitates indelebiles penitus retinentes).* Verdad es —añade— que Aristóteles es también griego y dice lo contrario; pero puesto que hay que elegir entre dos amigos, que gane la verdad. Además —concluye Pedro—, si yo quisiera defender a todos mis compatriotas, caería a menudo en las redes de la contradicción, porque las disputas son frecuentes entre vecinos.

Tal es el tono acostumbrado de este griego amable, acomodaticio, espiritual, de una ironía cortés en la discusión. Bachiller en Teología por la Universidad de Oxford, Maestro en Teología en la Universidad de París

(1378-1381), y sucesivamente obispo de Piacenza y de Vicenza, después arzobispo de Milán, terminó siendo elegido Papa el 26 de junio de 1409, y tomó el nombre de Alejandro V. Semejante carrera supone alguna diplomacia, y acabamos de ver que Pedro de Candía no carecía de ella, ni aun como teólogo. Su *Comentario,* en el que abundan los nombres propios, nos lo muestra arbitrando, en cada cuestión, las diferencias que oponían a Ockam y sus discípulos, a Duns Escoto y sus partidarios, sin olvidar a Juan de Ripa, cuya doctrina sobre los futuros contingentes —asegura Pedro— no hace más que volver a actualidad la de Escoto, con más detalle. Hemos visto cómo hace de Platón un *formalizans* a pesar suyo, y el modo que tiene de concebir la distinción de las Ideas en Dios hace que él mismo se aproxime a esta escuela. Pero ¿perteneció Pedro de Candía a escuela alguna? Eso sería admitir que tomó la filosofía más en serio de lo que él mismo nos hace creer. Ante el conflicto declarado para siempre entre el escotismo y el ockamismo, Pedro de Candía ve claramente en qué difieren las maneras de pensar de los dos maestros, e incluso, a veces, de las de sus seguidores. Hablando de la doctrina aviceniana de la «naturaleza común» *(equinitas est tantum equinitas),* observa con gran perspicacia que la oposición entre Ockam y Escoto, en este punto fundamental, radica ante todo en sus métodos *(in modo investigandi),* pues Ockam procede como lógico y Duns Escoto como metafísico *(unus namque procedit logice et alius metaphysice).* Y he aquí lo mejor de su observación, valedero siempre para los que quieren interpretar estas doctrinas: «No por ello es menos verdad que algunos, al estudiar la doctrina del Doctor Sutil sin el fundamento de la lógica, y no comprendiendo su manera de escrutar los problemas, han proclamado que entendían [esta naturaleza común como abstracta] en la realidad, lo que no es verdad.» Este espíritu acomodaticio no es propio de un doctrinario. Pero aunque investigaciones ulteriores debieran llevarnos a atribuirle algo que se pareciera a un sistema, hay un punto en el que su pensamiento se negará a dejarse unificar. Duns Escoto había enseñado que las diferencias últimas del ser no están contenidas en él sino virtual y denominativamente, cosa que Pedro de Candía sostiene, a su vez, al comienzo de su Comentario; pero a lo largo de este mismo Comentario, sostiene luego que las diferencias últimas del ser están formal y esencialmente contenidas en él, y, a renglón seguido, el mismo Pedro hace observar que se contradice y que se da cuenta de ello: «Si sostengo aquí lo contrario, no es que yo tenga lo uno por más verdadero que lo otro, sino que lo hago para exponer varias maneras de imaginar el problema, para comodidad de los que quieran comer unas veces pan y otras queso.» Iba en ello —observémoslo bien— toda la doctrina de la univocidad escotista, con la metafísica y la teología a las que sirve de soporte. Este Papa quedará, tal vez, en la historia de las ideas como uno de los primeros testimonios de una laxitud especulativa cuyas señales comienzan a multiplicarse hacia fines del siglo XIV.

Así como la influencia difusa de la crítica de Escoto se ha combinado. a veces, con la de la crítica ockamista, su realismo de las formas ha reforzado, en ocasiones, metafísicas y teologías cuyo realismo se asemejaba al suyo. Según lo poco que actualmente se sabe de su doctrina, el franciscano Walter Chatton criticó, en su Comentario a Pedro Lombardo, lo que consideraba como teoría ockamista de los universales, que confundía quizá con la de Pedro Aureolo. Toda interposición de un *esse objectivum* entre la cosa y el intelecto le parecía imposibilitar la formación de juicios verdaderos, capaces de alcanzar lo real. El único ser objetivo de la cosa vista era, pues, para él, el ser de la misma cosa vista. Pero se podía ser franciscano y realista sin ser escotista. El hecho de que Chatton no encuentre argumento demostrativo en favor de la unicidad de Dios podría relacionarle con Guillermo de Ware o con Maimónides lo mismo que con Duns Escoto y, tal vez, simplemente, con sus propias lecturas de Aristóteles. La misma observación valdría para Walter Burleigh *(Burlaeus,* † después de 1343). En su Comentario a la *Física* de Aristóteles hace observar, a propósito del libro VII, que nunca ha visto cómo la demostración que allí se encuentra podía bastar para probar la existencia de un primer motor inmóvil. Efectivamente, no basta, y tampoco pretende bastar, si se trata de un único primer motor inmóvil. La observación puede probar que Burleigh, que es autor de un *De vitis et moribus philosophorum* inspirado en Diógenes Laercio, tenía dotes de historiador de la filosofía. Su obra, bastante extensa, comprende varios tratados de lógica *(De puritate artis logicae, Obligationes, Sophismata)*, unos Comentarios al *Organon* de Aristóteles y al *Liber sex principiorum*, y varios tratados de filosofía *(De materia et forma, De intensione et remissione formarum, De potentiis animae, De fluxu et refluxu maris Anglicani)*. Si es cierto que enseñó en Oxford en 1301 (C. Michalski), su realismo fue totalmente espontáneo, y los lógicos «modernos» que él criticaba no podrían incluir a Ockam. Burleigh sostenía contra ellos dos proposiciones principales: *quod universalia de genere substantiae sunt extra animam* y *quod propositio componitur ex rebus extra animam.* El realismo de los universales sobrevivía, pues, por aquel tiempo, independientemente de la inter pretación que de él dio Duns Escoto.

El caso del franciscano de Oxford Juan Rodington es más complejo. Influido por Francisco de Marchia, y tal vez directamente por Duns Escoto, se separa, sin embargo, del Doctor Sutil, al menos en un punto importante. Juan Rodington mantiene en pleno siglo XIV el antiguo agustinismo de la iluminación divina, y lo hace en los mismos términos *(cognoscere certitudinaliter)* que habían empleado los maestros franciscanos del siglo XIII. Por eso, tal vez no sea necesario invocar influencias ockamistas para explicar su crítica del conocimiento natural. Si se admite que todo conocimiento cierto exige la iluminación del entendimiento por las Ideas divinas, se admite con ello que, sin esta iluminación, no sería posible ningún conocimiento cierto. Los franciscanos del siglo XIII habían

sacado ya la consecuencia de que el fundamento de nuestra ciencia natural es teológico, y que las Ideas divinas son su causa con mayor razón que los objetos. Rodington se inspira en un principio análogo para distinguir tres géneros de conocimiento y de certeza (C. Michalski): aquel conocimiento cuyas conclusiones se apoyan en razones más fuertes que las contrarias, o probabilidad; aquel cuyas razones son tan evidentes que el entendimiento no puede dejar de asentir a ellas durante el tiempo que se aplica a las mismas; aquel, por fin, cuya evidencia es tal que excluye generalmente toda duda y que sólo es posible por la iluminación divina: *per ipsas Rationes omnia cognoscimus, quia per Deum omnia cognoscimus, et nihil cognoscimus certitudinaliter nisi per specialem Illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tertio modo dictam nisi per illustrationem Dei.* Sería interesantísimo saber si la crítica filosófica de Juan Rodington cohabita simplemente con este principio, o si deriva de él en algún grado. Como quiera que fuere, sus conclusiones sobre este punto se parecen mucho a las de tantos otros, cuyos ojos había abierto Averroes hacia las doctrinas aristotélicas: imposible probar que Dios conozca ninguna otra cosa que a Sí mismo, ni que sea *infinitus in vigore* (aunque las razones de Duns Escoto a favor de esta tesis sean más probables que las razones en contra), ni que sea omnipotente, único, perfecto, creador *ex nihilo;* y, como la prueba de la existencia de Dios implica la noción de creación, no se puede demostrar con certidumbre completa que Dios existe. La dificultad fundamental continúa siendo la misma: el oponente irreductible *(protervus)* podría objetar siempre la posibilidad de un proceso hasta el infinito en las causas de la misma especie. La monotonía misma de estas conclusiones resulta instructiva; hay que aguantarla de buen grado, si se quiere tener una idea exacta de lo que fué el siglo XIV.

Todavía más radicalmente desencantado de la filosofía está el agustino Hugolino Malebranche *(Hugolinus Malabranca de Orvieto)*, contemporáneo de Juan de Ripa, también autor de un Comentario aún inédito a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Considera la filosofía como un tejido de errores: *philosophia proprie loquendo non est scientia sed mixtura falsorum;* la filosofía sólo emplea medios de demostración falsos, o simplemente probables o inadaptados a su objeto y, por ello, sus conclusiones nunca son las mismas que las de la teología. Hasta cuando Aristóteles dice *Deus est,* su fórmula no tiene el mismo sentido que en el pensamiento de un teólogo, porque éste comprende al *Deus* como significando la Trinidad y a *est* como significando el infinito. Toda la psicología de Aristóteles descansa sobre la hipótesis de que el alma es materia prima; todo lo que dice del alma resulta, pues, falso por la sola falsedad de esta suposición. Y ¿qué decir de su moral? Es falsa en su mayor parte y, donde no lo es, carece de valor, puesto que Aristóteles sólo ha conocido simulacros de virtudes y no supo establecer las verdaderas reglas del bien.

De aquí se sigue esta conclusión: *De Ethica dico quod superflua est fidelibus.* Los fieles tienen la fe, y ésta les basta. Justamente se ha señalado (C. Michalski) que esta crítica de los filósofos se enlaza directamente con la tesis agustiniana de la iluminación. Refiriéndose expresamente a San Agustín, a quien, sin embargo, interpreta en una lengua distinta de la suya, Hugolino hace de Dios mismo el *intellectus agens* que ilumina y asiste *formaliter* a nuestro entendimiento. Esto es lo que le permite explicar que, a pesar de todo, los filósofos han dicho a veces cosas justas. Sin duda, han podido inspirarse en la Biblia; pero la explicación mejor es que recibieron una iluminación especial de Dios, que les reveló estas verdades. Observamos que Hugolino sigue en este punto a Enrique de Gante, como sigue, por otra parte, lo que éste dice de la luz propia del teólogo *(lumen theologicum).* La obra del doctor de Gante, cuya huella volveremos a encontrar en la del agustino averroizante Fitz Ralph, quizá no ha sido abandonada en el siglo XIV tan completamente como de ordinario se supone.

Muy diferente, y de importancia muy distinta por sus consecuencias históricas, es la corriente de ideas que nace de la obra de Tomás Bradwardino, Maestro en la Universidad de Oxford, que murió el 26 de agosto de 1349. Una parte de su obra continúa brillantemente la tradición científica de Oxford en el siglo XIII mediante una serie de tratados de matemáticas, de cinética y de astronomía: *De arithmetica speculativa, De arithmetica practica, De geometria speculativa, De continuo, De proportionibus velocitatum, De velocitate motuum, Tabulae astronomicae;* pero, sobre todo, ha influido en el siglo XIV por su obra teológica, y principalmente por su célebre tratado *De causa Dei,* fechado durante mucho tiempo en 1344, pero que ahora se tiende a referir a fecha anterior a 1335 (C. Michalski). La teología de Bradwardino no sale de las posiciones comúnmente admitidas en el siglo XIII, al menos mientras trata de Dios considerado en sí mismo y de sus atributos. Su doctrina se deduce de la noción de Dios concebido como el ser soberanamente perfecto, del que establece, en primer lugar, que su concepto es lógicamente posible, es decir, que no implica contradicción alguna. A este primer fundamento se añade un segundo, que, de momento, se limita a postular: no hay recurso al infinito en los seres, sino que en cada género hay un principio. Aplicando con rigor totalmente matemático estos principios al problema de los actos voluntarios humanos, Bradwardino llega a poner la voluntad de Dios como su causa eficiente primera, no sólo suficiente, sino además, en cierto modo, necesitante. Dios puede determinar necesariamente toda voluntad creada a cumplir un acto libre. Para que un acto sea libre es preciso y basta que ese acto no sea determinado por causas segundas, pero no es necesario, ni siquiera posible, que no esté necesariamente sometido a la causa primera, que es Dios. Este «determinismo teológico», como se le ha llamado, ha encontrado mucho eco en el siglo XIV, principalmente en Roberto Holkot y Juan de Mirecuria; pero también aquí es

preciso guardarse de tomar por derivada de otra a una doctrina cualquiera que con ella concuerde. Las tesis a las que Bradwardino dio la nitidez y el rigor de una deducción casi matemática vienen de más lejos que él, y algunos de sus sucesores pueden haber bebido en fuentes propias. Dicho esto, no se niega en modo alguno que haya ejercido una influencia profunda. Pensando en el *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum,* Leibniz escribirá en su *Teodicea* (I, 67): «Estoy muy alejado de los sentimientos de Bradwardino, de Wiclef, de Hobbes y de Espinosa, que enseñan, al parecer, esta necesidad totalmente matemática.» El nombre de Wiclef († 1384), al seguir aquí al de Bradwardino, es por sí solo una preciosa sugerencia, no solamente en razón del determinismo teológico que el reformador inglés enseñó a su vez, sino porque Wiclef fue filósofo al par que teólogo, y lo fue como realista, y su realismo de las ideas encontró en otros reformadores los partidarios más resueltos.

Hay toda una intriga metafísica cuyo ovillo está por desenredarse, porque, hasta ahora, del Wiclef filósofo únicamente se ha estudiado su *Tractatus de logica,* mientras que el secreto de la historia se encuentra, quizá, escondido en su tratado, todavía inédito, *De ideis.* Esta historia es, por otra parte, un drama, puesto que desemboca en las hogueras de Jerónimo de Praga y de Juan Hus. Juan Gerson atrae con fuerza nuestra atención sobre este desenlace trágico, en su *De concordia metaphysicae cum logica,* cuando, al hablar de los que ponen los universales como reales fuera del alma, en otro lugar y de modo distinto que en Dios, añade este comentario: «La tesis de universales reales de este género ha sido condenada recientemente por el Sacro Concilio de Constanza, contra Hus y Jerónimo de Praga, quemados, y el que da este testimonio lo vio y oyó.» Lo poco que se sabe, por otra parte, del realismo metafísico de Wiclef hace desear que se discuta de manera más precisa el problema de las relaciones que puedan haber ligado a Hus con Wiclef. También habrá que tener prudencia al señalar la cabeza de esta línea histórica, si es que existe. Se ha hablado ya de Duns Escoto y de sus *formalitates;* esto no es imposible, pero en él no se encontrarán los *universalia realia* tales como fueron condenados en el Concilio de Constanza y, viceversa, se encontrarán *formalitates* en muchos más que él.

BIBLIOGRAFÍA

FE Y RAZÓN: A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts,* Münster i. Westf., 1931.

JUAN DUNS ESCOTO: *Opera omnia,* ed. Wadding, 12 vol., Lyon, 1639 (reimpresa en París, Vivès, 1891-1895).—Edición crítica en curso de publicación: *Doctoris subtilis et mariani Joannis Duns Scoti... Opera omnia...,* Ciudad del Vaticano, 1950 (han salido 3 volúmenes).—Ediciones parciales: *Opus oxoniense,* Libros I y II, 2 vol., Quaracchi, 1912 y 1914; *Tractatus de primo principio,* Quaracchi, 1910 (el *De rerum principio,* también impreso en este volumen, no es de Duns Escoto).—P. MINGES, O. F. M., *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita,* 2 vol., Quaracchi,

1908 (muy útil).—K. Werner, *Johannes Duns Scotus*, Viena, 1881.—B. Landry, *Duns Scot*, París, F. Alcan, 1922.—E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, París, 1924. C. Harris, *Duns Scotus*, 2 vol., Oxford, 1927.

SOBRE LOS «THEOREMATA»: É. Gilson, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XI (1938), pp. 5-86.

FRANCISCO DE MAYRONIS: B. Roth, O. F. M., *Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom. Formalunterschied in Gott*, Werl i. Westf., 1936.—C. V. Langlois, *François de Meyronnes, Frère Mineur*, en *Histoire littéraire de la France*, t. XXXVI, París, Imprimerie nationale, 1924-27, pp. 305-342 y 652.—P. Duhem, *François de Mayronnes et la question de la rotation de la terre*, en *Archivum Franciscanum Historicum*, t. VI (1913), pp. 23-25.

GUILLERMO ALNWICK: A. Ledoux, *Fr. Guillelmi Alnwick, O. F. M., Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quolibet*, Firenze-Quaracchi, 1937.—M. Schmaus *Guillelmi de Alnwick, O. F. M., doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, en *Bogoslovni Veztnik*, 1932, pp. 201-225.

JUAN DE RIPA: H. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa, O. F. M., Doctrina de Praescientia divina. Inquisitio historica*, Roma, Pontif. Univ. Gregoriana, 1930.—A. Combes, *Jean de Vippa, Jean de Rupa, ou Jean de Ripa?*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XII (1939), pp. 253-290; *Jean Gerson, commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV*[e] *siècle*, París, J. Vrin, 1930, *Appendice XVII*, pp. 608-687.

PEDRO DE CANDÍA: F. Ehrle, S. J., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V*, Münster i. Westf., 1925.

REALISTAS DEL SIGLO XIV: Cf. C. Michalski, Obras citadas en la bibliografía del cap. IX, § 4.—J. F. Laun, *Recheśches sur Thomas de Bradwardin précurseur de Wiclif*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. IX (1929), pp. 217-233.—S. H. Thomson, *The Order of Writing of Wyclif's Philosophical Works*, en *Mélanges V. Novatny*, Praga, 1929.

II. De Jacobo de Metz a Guido Terrena

«La Escolástica comienza a resultar interesante después de Tomás de Aquino.» Al citar esta humorada de Hans Meyer, Paul Bayerschmidt añade que, efectivamente, «por su concepción genial de la filosofía y de la teología, Tomás de Aquino sometió a su tiempo cuestiones que conmovieron el espíritu de Occidente como una varita mágica y lo excitaron a llevar a fondo la investigación». No es discutible esta influencia de Santo Tomás, sobre todo en ciertos medios; pero no fue tan generalizada como nos invita a creer el lugar que hoy ocupa en la historia de la filosofía. Fue seguramente una gran figura a los ojos de las generaciones que siguieron inmediatamente a la suya; la Orden de los dominicos adoptó su doctrina, y una importante escuela se dedicó a defenderla, explicarla, propagarla; pero los representantes de otras tendencias no dejaron de criticarla en cuanto se les ofreció ocasión. Incluso han existido, a partir de fines del siglo XIII, como supremo homenaje del adversario, obras escritas expresamente con esta intención. El *Correctorium fratris Thomae*, escrito hacia 1278 por el franciscano Guillermo de la Mare, y que provocará la réplica del *Correctorium corruptorii fratris Thomae*, es modelo de esta clase de obras. Sin embargo, cuanto más se estudia a los autores inmediatamente posteriores a Santo Tomás, más se observa que su pensamiento

no se define principalmente por oponerse al del santo. Antes bien, se diría que a veces vacilan en seguirle hasta el fin por las nuevas vías que eligió, embargados aún por escrúpulos agustinianos de que no pueden liberarse totalmente. Si la historia de la teología estuviera más adelantada de lo que está, quizá permitiría ver la importancia del papel que ha desempeñado en esa historia el problema de la Trinidad. Psicología, relación entre las facultades y la esencia del alma y de las facultades entre sí, naturaleza del verbo mental y de su generación por el entendimiento: ni una sola de estas cuestiones —y se podrían citar más aún— es de tal naturaleza que un teólogo no sienta inmediatamente que en ellas se encuentra directamente interesada la exposición del dogma trinitario.

Estas vacilaciones son perceptibles, a comienzos del siglo XIV, hasta en algunos dominicos, a los que la disciplina de la Orden habría debido poner de acuerdo con las posiciones fundamentales de Santo Tomás. Entre ellos se encuentra Jacobo de Metz, que comentó dos veces las *Sentencias*, entre 1295 y 1302, y cuyo Comentario existe todavía en dos redacciones (J. Koch). En ninguna de ellas se resuelve a tomar partido ante la distinción de esencia y existencia. Jacobo de Metz conoce los argumentos de Gil de Roma, pero no bastan para decidirle. Por el contrario, resuelve contra Santo Tomás el problema de la individualización. Es la forma la que da unidad a la materia. ¿Cómo podría la materia individualizar a la forma? Sólo hay individualidad donde hay sustancia; la individualidad presupone, pues, la sustancialidad; y, como es la forma la que constituye la sustancia, también es ella la que constituye la individualidad. En consecuencia, dos ángeles son individuos distintos, y no dos especies, aunque estén exentos de toda materia. Por la misma razón, las almas separadas de sus cuerpos conservan su individualidad. En lo que concierne al conocimiento intelectual, Jacobo de Metz admite la necesidad de las especies para el conocimiento de los objetos materiales, pero no para el de Dios y de los seres inmateriales. No pretende ser inventor de este recurso, pero lo adopta y hasta felicita a los que han dado con él porque así satisfacen simultáneamente las exigencias de Aristóteles y las de Agustín: *Et sic salvant multa, scilicet recursum ad phantasmata et dicta doctorum.* Incluso en los casos en que es necesaria la intervención de especies sensibles, es preciso que el intelecto agente confiera a la impresión material que de ellas resulta *(phantasma)* una virtud espiritual que le permita obrar sobre el entendimiento. El intelecto agente y el fantasma obran entonces de consuno sobre el intelecto posible, como dos hombres que tiran juntos de la maroma de un barco. El acto de conocer así producido constituye el verbo mental *(verbum mentis).* Éste no es, pues, aquí —como en Santo Tomás— un efecto del acto de conocer, sino ese acto mismo. Las infidelidades de Jacobo Metz a la doctrina tomista eran demasiado graves (y todavía lo eran más en teología) para no atraerle reproches. El dominico Herveo Nédellec *(Herveus Natalis)* compuso, entre 1302 y 1307, un *Correctorium fratris Jacobi Metensis,* tan interesante

para determinar el pensamiento exacto de Jacobo de Metz como para fijar el del mismo Herveo, que no es siempre idéntico al de Santo Tomás de Aquino. El erudito a quien se debe casi todo lo que actualmente se sabe de Jacobo de Metz (J. Koch) tiene razón al decir de este doctor: «No es tomista, y no quería serlo.» Tampoco es antitomista, sino más bien un hombre cuyo pensamiento deriva de otras fuentes que del tomismo: Enrique de Gante, al menos en un punto, y, sobre todo —nos asegura el mismo historiador—, Pedro de Alvernia. Si el hecho es exacto, nos encontramos aquí con una filiación histórica importante: Pedro de Alvernia, Jacobo de Metz, Durando de San Porciano.

Este último maestro dominico, a quien tantas dificultades acarreó, en el interior de su Orden, su *Comentario a las Sentencias*, no dejó, por ello, de ser un importante personaje eclesiástico. Encargado de una misión diplomática por el Papa Juan XXII, fue recompensado con el obispado de Limoux (1317), título verdaderamente singular, pues nadie lo había ostentado antes que él ni lo ostentaría después. Pronto lo abandonó para ser obispo de Puy (1318), y después de Meaux (1326); murió el año 1334. El único error de Durando, a los ojos de la Orden, fue —al parecer— el de no haber sido tomista y haberlo manifestado en una época en que Santo Tomás era ya el Doctor oficial de la Orden. De las tres redacciones sucesivas de su *Comentario a las Sentencias*, la primera es la que expone más francamente su pensamiento, y le valió una primera advertencia por parte de su Orden; escribió entonces una segunda redacción de su obra, expurgada de proposiciones sospechosas; pero continuaba circulando la primera redacción, y una comisión presidida por Herveo Nédellec censuró 91 artículos extraídos de esta obra (1314). Durando se defendió con *Excusationes*, pero Herveo replicó con *Reprobationes excusationum Durandi*, y le persiguió aún con tenacidad atacando un *Quodlibet* disputado por Durando en Aviñón durante el Adviento de 1314. Ninguna de sus retractaciones parecía suficiente, por lo que el Capítulo General de la Orden de Montpellier (1316) pidió que se remediaran sus errores; Pedro Paludano y Juan de Nápoles hicieron una lista de 235 artículos en los que Durando se apartaba de Santo Tomás; pero Durando volvió parcialmente, en la tercera redacción de su Comentario (entre 1317 y 1327), a sus primeras posiciones, de las que, sin duda, nunca había renegado en su interior. Después de haber sido objeto de tantas censuras, tuvo el consuelo de pertenecer más tarde (1326), en calidad de obispo de Meaux, a la comisión que censuró 51 artículos extraídos del *Comentario a las Sentencias* de Guillermo de Ockam; pero nuevamente debía ser censurado él mismo en 1333, y esta vez por una comisión pontificia, por su tratado *De visione Dei*, sobre la visión de Dios que tienen las almas santas antes del juicio final. Era, además, un espíritu independiente y preocupado de su libertad filosófica. Estimaba que, en todo lo que no es artículo de fe, conviene apoyarse en la razón más que en la autoridad de cualquier doctor, por célebre y reverenciado que sea; debe hacerse poco caso de la autoridad humana cuando contradice la evidencia de la razón: *et*

parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem eluceścit contraria veritas. Con semejante principio, y cuando no se está espontáneamente de acuerdo con el Doctor Oficial de su Orden, no se muere llorado por todos. De ahí el amable epitafio que, según se dice, se propuso para adornar la tumba del obispo de Meaux: «Aquí yace el duro Durando, bajo la losa dura. Si se salvó o no, ni lo sé ni me preocupo»:

Durus Durandus jacet hic sub marmore duro.
An sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.

Uno de los problemas filosóficos sobre los que siempre se puede esperar que se pronuncie un teólogo es el de la naturaleza de la relación y su correspondencia con el ser relativo. El problema teológico de las relaciones entre las Personas divinas en el seno de la Trinidad imponía su estudio. Enrique de Gante había resuelto el problema, tras algunas vacilaciones, con su teoría de los tres modos de ser. El ser, real o posible, sólo puede ser: en sí (sustancia), en otro (accidente) o referido a otro (relación): *aut in se, aut in alio, aut ad aliud,* es decir, *in se sistendo, in alio inhaerendo, ad aliud inclinando.* La expresión misma que emplea Enrique de Gante para caracterizar la relación hace ver que la concibe como una especie de tendencia interna de un ser a referirse a otro: *ad aliud inclinando,* y por ello —claro está— el ser de la relación se reduce, para él, bien al de la sustancia, bien al del accidente. Una relación es, pues, siempre —según Enrique—, en lo que tiene de ser real, una sustancia o un accidente, tomados ambos en su tendencia hacia otro ser. Los únicos accidentes reales son, para él, la cantidad y la cualidad; por lo que la relación comprende —según Enrique de Gante— la sustancia, la cualidad o la cantidad consideradas en sus tendencias diversas hacia otra cosa. Así justifica él las diez categorías de Aristóteles: sustancia, cualidad y cantidad (accidentes), luego la relación que, a su vez, se divide en seis categorías (acción, pasión, lugar, tiempo, situación, modo de ser). Esta distinción fundamental de los tres modos de ser y, por consiguiente, de las categorías, se encuentra también en Jacobo de Metz, el cual, con Enrique de Gante, deduce de ahí que la relación carece de ser propio distinto del ser de lo relativo. La misma doctrina se vuelve a encontrar, por fin, en Durando de San Porciano. Partiendo de la distinción de los tres *modi essendi,* y comprobando que su distinción es real y no simple objeto de razón, pero que estos modos no son, sin embargo, cosas, saca la conclusión de que la relación es un modo de ser distinto de su fundamento, pero que no se compone con él como una cosa con otra cosa. Así, pues, hay distinción real entre el sujeto y su relación, aunque la relación no sea más que el sujeto mismo en su exigencia interna de una referencia a otro. La mayoría de las relaciones están sólo en el pensamiento (semejanza y diferencia, igualdad y desigualdad, etc.); sólo una es real, o sea consiste en la exigencia real de otro en un ser, y es la causalidad.

Durando de San Porciano concibe al hombre como la unión del cuerpo y del alma que es su forma; pero esta noción de un alma-forma, que hemos visto abrirse camino tan lentamente en los pensadores cristianos, produce en Durando el efecto que sus adversarios habían previsto y temido; hace difícil concebir la inmortalidad del alma. Duns Escoto juzgaba que esta última tesis era indemostrable; Durando estima que es, por lo menos, difícil demostrarla rigurosamente. El primer objeto proporcionado a un alma semejante es lo sensible; por ello, el alma no se conoce a sí misma por su esencia. Para que el entendimiento ejerza su acto de intelección, basta que la cosa inteligible le esté presente de modo objetivo, sea en sí misma, sea en algo que la represente. En un acto como éste, el intelecto es la verdadera causa, y el objeto mismo no pasa de ser una causa *sine qua non.* Vamos a ver cómo es preciso entender estas dos proposiciones en su sentido pleno para comprender a Durando.

Al decir que la verdadera causa del conocimiento es el intelecto, se quiere decir que es él precisamente, y no su operación, quien causa el conocimiento. Igualmente que *luz* y *lucir* significan la misma cosa bajo forma de sustantivo y bajo forma de verbo, así también, y mucho más aún —puesto que entonces se trata de operaciones inmanentes—, sentir y entender son realmente idénticos al sentido y al intelecto: *sentire et intelligere sunt actus intramanentes, ergo sunt idem realiter quod sensus et intellectus.* Si Durando se aferra con tanto empeño a que la causa del conocimiento es el acto primero (sentido, inteligencia) y no el acto segundo (su operación), es porque quiere oponerse a aquellos para quienes la intelección no es un acto, sino más bien el hecho de tener en sí la forma del objeto conocido: «Decir que entender no es solamente tener un intelecto, sino que este intelecto tenga cierta forma distinta, que es precisamente el hecho de entender, equivale a decir que calentar no es tener calor, sino que el calor tenga otra forma, que es precisamente el hecho de calentar, lo cual es ridículo.» He ahí un modo de razonar que va a devastar progresivamente el campo de las «formas» aristotélicas a lo largo del siglo XIV. Para acabar de destruirlas, el XVII sólo tendrá que sustituirlas.

Así, pues, no hay distinción ni composición posible entre una facultad y sus operaciones. El entendimiento no es más perfecto cuando conoce que antes de ejercer este acto. No cambia; el hecho de que conozca o no conozca depende simplemente de la presencia o la ausencia de un objeto inteligible. Aquí es, por tanto, donde interviene el objeto, pero simplemente como causa *sine qua non.* El intelecto es la facultad de entender; entender es el acto del intelecto; pero los dos no son lo que son sino con relación a lo inteligible, cuya presencia basta para que el intelecto no sea ya simplemente un poder conocer, sino conocimiento en acto: *propter quod habens intellectum non semper intelligit, quia non semper habet intelligibile actu praesens.* Y lo que es verdad de la intelección lo es también de la sensación. Como explica Agustín, en su *De musica* (VI, 5), los objetos corporales no actúan sobre el alma, sino sobre el cuerpo; y, puesto

que el alma está presente en los órganos sensoriales, esta modificación corporal no se le escapa. Lo que Agustín enseña del sentido es igualmente verdadero del intelecto: la presencia de los inteligibles no se le escapa, y eso es todo lo que ocurre cuando los conoce. Para explicar esta presencia de los objetos en el alma no es necesario, por otra parte, hacer intervenir a las especies inteligibles. Para que esté objetivamente (es decir, a título de objeto) en el entendimiento, basta que, por la intervención de la imagen sensible que de él se forma el alma, el objeto dé al acto del intelecto el contenido que este último necesita para conocer. Lo que el sentido y la imaginación entregan así al entendimiento es singular, pero ciertos singulares tienen algo de común que se les puede atribuir de la misma manera y en el mismo sentido. Esta *ratio* común existe verdaderamente en las cosas, pero el trabajo del intelecto consiste precisamente en conferir la unidad de una noción universal a lo que hay de común en las esencias de una pluralidad de objetos de una misma especie. Lo universal es, pues, una unidad lógica cuyo fundamento está en la realidad. Habiendo reducido así el conocimiento a la captación directa de lo inteligible por el entendimiento, Durando ya no tiene que definir la verdad como la adecuación de un intelecto con la cosa cuyo concepto forma en sí, que es una adecuación de lo mismo a lo otro; se reduce, según él, a una adecuación de lo mismo con lo mismo, es decir, a la relación de la cosa en cuanto conocida con la cosa en cuanto real. Hay conocimiento verdadero siempre que la cosa en cuanto conocida es idéntica a la cosa en cuanto real. Añadamos que, tomada en cuanto es, la cosa real misma tiene su verdad propia, que es —según había enseñado San Anselmo— la concordancia entre lo que es en sí misma y lo que es como idea en Dios. Durando da frecuentemente la impresión de un agustino que trata de encontrar fórmulas en el lenguaje de Aristóteles y de Tomás de Aquino.

Pedro Auréolo (Pierre d'Auriole, *Petrus Aureoli*), natural de los alrededores de Bourdon, fraile menor, Maestro en Teología en la Universidad de París, Arzobispo de Aix-en-Provence en 1321 y muerto en 1322, fue también personaje notable, pensador muy personal y crítico agudo de la mayoría de los filósofos y teólogos que le habían precedido. Autor de un *Tractatus de principiis* y de un *Comentario a las Sentencias,* atacó particularmente a San Buenaventura, a Santo Tomás y a Duns Escoto, con lo cual dio pruebas de la misma indiferencia que Rogerio Bacon por lo que respecta a las confraternidades de Orden en materia de doctrina. Como la de Durando de San Porciano, la crítica de Auréolo no es, por lo demás, sino la reacción totalmente natural de un pensamiento constructivo que trata de definirse oponiéndose. Investigaciones recientes (C. Michalski) han llevado a señalar como una de las fuentes de su doctrina del conocimiento la del franciscano Jacobo de Ascoli *(de Esculo);* pero esta última es aún demasiado poco conocida para que podamos estar seguros de ella.

De acuerdo con el aristotelismo clásico, y contra lo que había sostenido Duns Escoto, Pedro Auréolo niega toda actualidad a la materia. Inversamente —y esto es importante—, estima que la forma no puede existir ni ser concebida separada de la materia. Pertenece a su esencia el ser acto de una materia; consiguientemente, no podría haber forma donde no hubiera materia que informar. Tal es —asegura él— la doctrina de Aristóteles y Averroes, y cree atenerse a ella. De una parte, el Concilio de Viena acababa de decretar (1311-1312) que la sustancia del alma racional, o intelectiva, es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano; por otra parte, para Pedro Auréolo, toda forma es inseparable de su materia. Atribuyendo al Concilio de Viena su propia concepción de la forma, deduce de ello que estamos obligados a creer, en virtud de esta «nueva decretal», que el alma es forma del cuerpo «como las otras formas o las otras almas». Tomada al pie de la letra, y entendida en este sentido, esta fórmula haría inconcebible no solamente la inmortalidad del alma —que, en efecto, no es evidente—, sino incluso el simple hecho del conocimiento intelectual, que todos podemos comprobar.

Para salir del atolladero, Auréolo observa primero que los Padres de la Iglesia opinan de manera distinta que el Concilio; muchos de ellos parecen decir expresamente que el alma es una sustancia distinta del cuerpo como una naturaleza es distinta de otra. Es preciso, sin embargo, aceptar la decisión novísima del Concilio; pero si el Concilio nos obliga a creer que «el alma es forma del cuerpo a la manera de las otras formas», no nos obliga ni a comprenderlo, ni siquiera a creer que lo podamos comprender. Después de todo, ¿por qué un Concilio ha de definir una verdad filosófica accesible a la sola razón? Estamos obligados a creer el dogma de la Trinidad, pero no a poder comprenderlo. Digamos, pues, ya que así lo quiere el Concilio, «que el alma es la pura actuación y formación del cuerpo, del mismo modo que lo son las otras formas; y que, así como no hay que investigar por qué resulta una unidad de la cera y de su figura, tampoco hay que investigar por qué resulta una unidad del alma y del cuerpo; y que, por lo tanto, el alma es un puro acto y perfección de la materia, como la figura lo es de la cera». Hay que creerlo, pero no lo podemos probar.

Si esto es así, hay una segunda tesis que se debe creer sin comprenderla: la inmortalidad del alma. Lo más curioso es que, en este caso, es la decisión del Concilio de Viena la que hace más difícil admitir que se pueda demostrar. Si el alma es forma del cuerpo, nace y perece con él. Cierto que, puesto que Dios puede milagrosamente conservar accidentes separados de su sustancia, puede conservar el alma sin el cuerpo. Pero es un milagro y, aunque se puedan alegar razones para hacerlo creíble, no lo podríamos demostrar.

La situación es mucho más embarazosa en lo que concierne al conocimiento intelectual, porque éste es un hecho observable y, por tanto, posible; sin embargo, no debería serlo, al menos si se admite que el alma es forma del cuerpo. Toda forma que es acto de una materia es incapaz de

pensar. Aquí no queda otro recurso que decir en qué condiciones es filosóficamente posible el conocimiento intelectual, sin afirmar que ocurra así en la realidad. Dos hechos dominan entonces la discusión del problema. Para que el conocimiento intelectual sea posible, es preciso, por una parte, que el alma humana sea una sustancia inteligible realmente distinta del cuerpo, como una naturaleza de otra naturaleza; por otra parte, ya que nuestro conocimiento se origina en lo sensible, es necesario que el cuerpo y el alma lleguen, al menos en este punto, a una especie de indivisión. La respuesta de Auréolo consiste precisamente en decir que la unión del alma y del cuerpo se limita a lo que debe admitirse para comprender que el conocimiento intelectual es posible. Plantea, pues, en el interior de cada ser humano el problema que planteaba Averroes, en escala cósmica, *de continuatione intellectus;* pero quería ir más lejos, porque comprende muy bien que, si lo planteamos en el interior del hombre, el problema no puede resolverse por un simple contacto del intelecto y del cuerpo en una operación común: *intellectus et corpus individuuntur in una operatione, quae est intelligere, ergo aliquo modo in existentia.* Hay que admitir, consiguientemente, que la unión de lo imaginable con lo inteligible en el objeto del conocimiento se encuentra entre la imaginación y el intelecto en el sujeto cognoscente. Hay, pues, en el alma una *colligatio consimilis colligationi objectorum,* debida al hecho de que nuestro entendimiento, creado en la frontera de las inteligencias separadas y de las formas sensibles, es incapaz de aprehender lo inteligible sin ayuda de la imaginación. El alma humana necesita, por tanto, de estos dos modos de conocer, y se puede decir, con rigor, que el intelecto es la forma del cuerpo, al menos en el sentido limitado de que la determinación natural del uno por el otro es preexigida por la posibilidad de un solo y mismo acto: la intelección. La posición de Auréolo ilustra hasta al más exigente acerca de lo que el platonismo tiene de necesidad permanente: tanto si se plantea el problema en el plano del cosmos —con Platón, Avicena y Averroes—, como si se le plantea en el interior del individuo —como hacen Agustín, Pedro Auréolo y, más tarde, Descartes—, el problema de la unión de un alma intelectual y del cuerpo parece presentar dificultades insuperables.

Establecido en este terreno, Pedro Auréolo se ve naturalmente llevado a restaurar ciertas tesis psicológicas y noéticas de la escuela agustiniana, pero reforzándolas con dos razones principales. Desde luego, él no puede ya establecerlas simplemente por sí mismas; debe mantenerlas contra el tomismo y el escotismo, criticando a estos últimos siempre que sea preciso; además, puesto que la filosofía debe, en adelante, contentarse en esto con soluciones que quizá no apruebe la teología, debe definir por sí misma los métodos de conocimiento y de explicación que le son propios. Y ¿qué se puede conocer en filosofía? Lo que el entendimiento puede saber a partir de la experiencia. Todo lo demás es pura imaginación. La psicología tomista había sido obligada a montar todo un tinglado de especies sensibles, de fantasmas y de especies inteligibles para explicar cómo

un intelecto, que es la forma del cuerpo, puede abstraer lo inteligible de lo sensible. Carecemos de experiencia de todo eso, de lo que, por lo demás, nunca han hablado los Padres; es preciso, por tanto, suprimirlo decididamente. Es principio de Aristóteles que la Naturaleza no hace nada en vano; los cristianos admiten que este principio es verdadero respecto de Dios mismo; no hay, pues, ninguna razón para multiplicar de este modo los seres sin necesidad.

Comencemos por las facultades. El entendimiento y la voluntad no son otra cosa que el alma misma en sus diversas operaciones. Su unidad es, por otra parte, tal que no se pueden concebir las operaciones del entendimiento sin la influencia de la voluntad, al menos en cuanto a su ejercicio. Es el alma la que quiere conocer y la que se vuelve, como entendimiento, hacia las impresiones sensibles *(phantasmata)* para extraer de ellas nociones inteligibles. Considerado en sí mismo, el acto de conocimiento se explica más sencillamente de lo que se suele decir. Lo que se nos da en la experiencia sensible es lo individual. Esto es un hecho, y no hay que explicarlo por un principio de individuación cualquiera: *omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud.* Dios puede, si quiere, producir una pluralidad de individuos, ninguno de los cuales agote el tipo de la especie; vemos que lo hace así, y esto basta. Para explicar la posibilidad de la intelección, basta asimismo admitir que el conocimiento es «la misma cosa conocida en cuanto término de la intuición del entendimiento». Así, pues, a primera vista, Pedro Auréolo parecería admitir una captación inmediata de la cosa conocida por el sujeto cognoscente; y, efectivamente, excluye esos intermediarios que son las especies inteligibles; pero vamos a ver hasta qué punto ha mediatizado el conocimiento mismo, y por qué lo ha hecho.

Las cosas tienen una forma, y algunas de esas formas poseen una determinada cualidad, que se llama semejanza. Esta *similitud,* que no es un ser, sino una simple cualidad de los seres, constituye el único fundamento real que se encuentra en los universales. Estos últimos no existen, por lo demás, sino en el entendimiento. Para producirlos, el entendimiento se asimila esta semejanza en cuanto intelecto agente, y se asimila a ella en cuanto intelecto posible. A esta operación se da el nombre de *conceptio,* y su resultado es el *conceptus.* Por la concepción, el entendimiento se asimila a la cosa; el concepto es el ser mismo de la cosa, pero en cuanto apariencia mental resultante de esa asimilación formal del entendimiento a lo conocido por él. Así, pues, el concepto no tiene —para hablar en lenguaje moderno— más que un ser fenoménico *(esse apparens)*: el de un objeto de conocimiento; y, en virtud de esto, es distinto de la cosa conocida; por el contrario, es la misma cosa conocida, bajo el único modo en que ella puede estar presente a un inteligente y, en este sentido, tiene un ser «intencional» *(esse intentionale).* El concepto de la rosa —dice Auréolo en un ejemplo que muy pronto será discutido por Ockam— es la rosa en cuanto conocida; por tanto, son las cosas mismas las que conocemos en el ser fenoménico en que se presentan al entendimien-

to: ***res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, est ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva.***

Fundar nuestro conocimiento de lo universal en la semejanza que las formas reales tienen entre sí equivalía a volver a la posición de Abelardo; y, efectivamente, aquí se ven reaparecer las principales consecuencias de dicha posición. El conocimiento particular, único que versa sobre la realidad propiamente dicha —la del individuo actualmente existente— es el tipo más elevado del conocimiento. El conocimiento general, que sólo alcanza esta semejanza cualitativa presente al entendimiento en el concepto, versa únicamente sobre un aspecto de lo que es, pero no sobre todo lo que es. Así, pues, sólo el conocimiento del singular alcanza lo real: *notitia individui demonstrati.* Ahora bien, este conocimiento es inaccesible al intelecto, el cual no puede captar más que lo universal; pero se puede intentar acercarse a él lo más posible. La única diferencia que se da entre nuestros conceptos más o menos generales —los de género y diferencia, por ejemplo— radica en la impresión más o menos distinta y perfecta producida por un solo y mismo objeto sobre un solo y mismo entendimiento. Consiguientemente, la diversidad objetiva de los conceptos procede, en último análisis, de la diversidad formal de las impresiones que las cosas producen en el entendimiento; pero ésa diversidad puede depender de circunstancias diferentes, tales como la distancia a que se percibe el objeto, la cualidad de la imaginación o del entendimiento, y, por fin, la voluntad, que desempeña en el adulto un papel considerable, pues de ella depende que el entendimiento se fije o no sobre este o aquel objeto. Por lo demás, ésta es la razón de que el conocimiento sensible, por ser más esclavo del objeto que el conocimiento intelectual, se encuentre protegido contra muchos errores, a los que el entendimiento se deja inducir por la voluntad.

Se ha propuesto para esta doctrina el nombre de «conceptualismo» (R. Dreiling), que, por lo menos, tiene el mérito de fijar en la memoria el papel de primer plano que en ella desempeña el concepto; por otra parte, se han subrayado las tendencias nominalistas de la doctrina, que son reales, al menos si se define el nominalismo con relación a la doctrina tomista del concepto; pero si se toma la doctrina de Ockam como patrón del nominalismo, Auréolo sigue siendo realista, y lo es incluso más de lo que se ha dicho. Por lo demás, no podía evitar serlo, quizá menos que Duns Escoto, pero más que Tomás de Aquino. Es cierto que Auréolo niega que el género (animal) o la especie (hombre) existan fuera del entendimiento y en la realidad, porque afirmarlo equivaldría, para él, a reincidir en el error de Platón; pero Duns Escoto tampoco ha atribuido la existencia actual a las especies, y menos todavía a los géneros. Antes al contrario, desde el momento en que Auréolo suprimía toda forma inteligible como lazo de unión entre la cosa y el entendimiento, hacía no sólo superflua, sino hasta imposible, la abstracción tomista. Así, pues, Auréolo se obligaba, por ello, a establecer que las cosas, tal como son, son inteli-

gibles por el intelecto. Y eso es lo que hizo al poner el objeto propio del entendimiento en la «naturaleza» o quididad del objeto. Al hacerlo así, eliminaba la especie inteligible tomista —que, por lo demás, entendía erróneamente como un objeto de conocimiento interpuesto—, pero restablecía inevitablemente la naturaleza o quididad de Avicena: *rosa ista quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter et quidditas tota.* Por tanto, al expresarse de este modo, Auréolo sostiene, más que un conceptualismo, un intuicionismo de las esencias; al mirar una rosa, o un hombre, la «forma especular» *(forma specularis)* en la que se detiene la visión del intelecto es la naturaleza o quididad «rosa», «hombre», simplemente: *Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam, vel hominem simpliciter.* Consiguientemente, Auréolo aplica con fidelidad su principio de economía: *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora,* ya que llega incluso a ahorrarse el problema mismo. Efectivamente, su solución no consiste en eliminar la especie inteligible en provecho del concepto, sino en suprimirlo todo, incluso el concepto: *Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens.* Así, pues, Auréolo no admite otra realidad que la del objeto cognoscible y la del sujeto cognoscente, como si lo que se trataba de explicar no fuera precisamente la posibilidad misma del conocimiento.

Quizá sea una inevitable ilusión de la investigación el deseo de situar los grandes acontecimientos antes de la fecha en que se produjeron. Si nada hubiese comenzado nunca en ningún sitio, no habría habido sucesos, y no tendríamos historia que contar. El escotismo sólo empieza con Duns Escoto, y el ockamismo, con Ockam. Lo cierto es que toda reforma filosófica es la nueva solución de problemas cuyos datos son anteriores, y que únicamente podremos comprender la solución conociendo los datos de un problema. Si no hay rastros de ockamismo en Durando de San Porciano ni en Pedro Auréolo, algunas de sus negaciones no dejan de testimoniar que el aristotelismo tomista y el escotismo no se granjearon la adhesión de todos a comienzos del siglo XIV. Lo que estas dos doctrinas habían conservado de realismo de la forma y, consiguientemente, de realismo del universal, inquietaba entonces a espíritus rectos, que trataban de reducir a su mínimum estricto la realidad del universal, con lo cual entraban en conflicto con las enseñanzas de Tomás y de Escoto, pero sin advertir que la única manera coherente de reducirla más era suprimirla, lo cual iba a constituir el meollo mismo de la reforma filosófica de Ockam.

Entre los testigos de esas inquietudes hay que situar a un hombre cuya obra no se conoce todavía bien, pero sí lo suficiente para que pueda adivinarse su interés: Enrique de Harclay. Nació en la diócesis de Carlisle, en 1270 o poco después; ordenado sacerdote en 1297, estudió en Oxford, donde, a su vez, enseñó teología, llegando a ser Canciller en 1312; allí diri-

gió la lucha contra los dominicos que pretendían enseñar teología sin ser Maestros en Artes. Nombrado muy pronto obispo de Lincoln, hubo de dirigirse dos veces a Aviñón para defender su causa, y allí murió, durante su segundo viaje, en 1317. Si tuvo dificultades administrativas con los dominicos, con el franciscano Duns Escoto tuvo disputas filosóficas. El realismo aviceniano de la *natura communis*, que desempeña un papel tan importante en el escotismo, no podía menos de suscitar protestas. Enrique de Harclay es uno de los que protestan. El temor del realismo de Escoto lo ha encauzado por el camino que solamente Ockam se atreverá a seguir hasta el fin.

Duns Escoto había concebido al individuo como constituido por una naturaleza común que, de suyo, está indeterminada tanto a la universalidad como a la singularidad, pero individualizada por la última actualidad de su forma: la hecceidad. Radicalmente distintos, puesto que la hecceidad es individual con pleno derecho y se niega a entrar en la constitución de una especie, estos dos principios se encuentran, empero, íntimamente unidos. Enrique de Harclay deduce a su vez de ello —y quiere obligar a Escoto a deducirlo— que están inseparablemente unidos, en el sentido de que la hecceidad de una forma no puede estar unida a otra forma distinta de la suya, lo que Escoto hubiese aceptado, sin duda, desde el punto de vista de la existencia actual, pero manteniendo que no es contradictorio que la naturaleza, tomada en su indeterminación propia, pueda unirse a diversas hecceidades. Por el contrario, si se concede a Harclay su primer punto, hay que concederle, además, que, de estos dos elementos, uno no puede ser más común que el otro. Si la *humanitas* de Sócrates es inseparable de su *socrateitas*, su *humanitas* no puede encontrarse en Platón, a causa de su *socrateitas;* por tanto, la naturaleza no puede ser más común que la hecceidad. Es, pues, preciso que la forma individualice; esto lo confirma Enrique con un argumento ya dirigido por Jacobo de Metz contra la individuación por la materia. Jacobo de Metz, Escoto y Enrique admiten que la materia cuantificada no puede individualizar la sustancia, puesto que la apropiación de una determinada materia a una determinada sustancia presupone, al contrario, que esa sustancia esté ya constituida. Pero —añade Enrique— el mismo argumento vale contra la individuación por la hecceidad; porque si se dice que la sustancia de Sócrates determina la cantidad de Sócrates, de modo que ésta no pueda encontrarse bajo la sustancia de Platón, será preciso decir, de igual manera, que la sustancia de Sócrates determina la *natura* de Sócrates, de suerte que ésta jamás podrá encontrarse en la sustancia de Platón. Así, la *humanitas* de Sócrates no es una naturaleza común, sino que es individual con todo derecho.

Esta conclusión domina inevitablemente la discusión del problema de los universales. Aristóteles había enseñado *(De anima,* I, 1) que la noción de animal es: o nada, o posterior a los individuos de los que dicha noción es extraída por el entendimiento. Averroes había concluido de ahí que las definiciones de los géneros y de las especies no son definiciones de

cosas reales fuera del alma, sino de individuos, y que es el entendimiento el que produce en ellos la universalidad. Duns Escoto, a su vez, había admitido esta conclusión, pero atribuyendo a las naturalezas y, consiguientemente, a las especies (no a los géneros), si no la universalidad, al menos esta *communitas* de que hemos hablado, y que se presta indiferentemente a la universalidad o a la singularidad. Las naturalezas así concebidas no son cosas *(res)*, sino realidades *(realitates)*; no seres *(entia)*, sino entidades *(entitates)* lo suficientemente reales para que sea posible su distinción formal por el pensamiento. Para volver a la posición verdadera de Aristóteles, Enrique sostiene, por el contrario, que la misma cosa es singular, si se la considera desde un determinado punto de vista, y universal desde un punto de vista distinto. Considerada en sí, toda cosa real fuera del alma es, por ello mismo, singular; pero esta cosa, así singular, es naturalmente capaz de afectar al entendimiento de maneras tales que éste la conciba, ya confusamente, ya distintamente. El concepto confuso es aquel en virtud del cual el entendimiento no distingue a un individuo de otro. Así, Sócrates mueve el entendimiento a concebir «hombre», concepto por el que el intelecto no distingue ni conoce a Sócrates como distinto de Platón. Así entendido, todo concepto más general que el de Sócrates, hombre o animal, por ejemplo, no significa sino a Sócrates, pero en cuanto confusamente concebido. Enrique de Harclay, pues, vuelve espontáneamente de aquí a la antigua posición de Abelardo, y ésa es, por lo demás, la razón de que Ockam lo considere todavía realista. En tanto que distintamente concebido —dice Enrique—, Sócrates es Sócrates, pura y simplemente; en cuanto confusamente concebido, Sócrates es hombre, pura y simplemente; así, en realidad *(in rei veritate)*, Sócrates es hombre, animal, cuerpo, y todo eso es realmente una cosa *(ista omnia sunt unum realiter)*, y no hay aquí objeto más o menos general, sino según nuestras diversas maneras de considerarlo. Para Ockam, nunca será ésa la última solución del problema: «Todos los que yo he visto —dirá— están de acuerdo en decir que la naturaleza, que es, en cierto modo, universal, al menos en potencia e incompletamente, está realmente en el individuo, aunque algunos dicen que se distingue realmente de él; otros, que sólo se distingue formalmente; otros, en fin, que no se distingue en modo alguno en la realidad, sino únicamente según la razón del punto de vista del entendimiento.» La crítica de Ockam subraya notablemente lo que la posición de Enrique conservaba todavía de realismo: «Es falso que una cosa sea singular bajo un concepto y universal bajo otro concepto; porque una cosa que es, de suyo, singular, no es universal en manera alguna y bajo ningún concepto.» En resumen: el universal de Enrique de Harclay sigue siendo un *figmentum cui correspondet aliquid consimile in rerum natura.* Es lo que de ninguna manera admite Ockam, para quien ningún universal existe de ningún modo fuera del pensamiento ni pertenece en ningún sentido a la quididad o esencia de ninguna sustancia. Así, pues, Harclay se mantiene —como Auréolo— más acá de la línea que, según Ockam, separa al realismo del terminismo verdadero. Quizá se comprendería

mejor la razón de esto si se conociese el texto de sus Cuestiones todavía inéditas, sobre las Ideas. Guillermo de Alnwick le reprocha el haber distinguido las Ideas en Dios y de Dios, de una manera que, prácticamente, equivalía a convertirlas en criaturas. La doctrina de Harclay es una de aquellas cuya economía interna se nos escapa, y sobre la cual todavía queda mucho por descubrir.

Se ha señalado (E. Longpré, J. Kraus) como muy próxima a ella la posición adoptada por el franciscano Guillermo Farinier († 1361) en sus *Quaestiones de ente*. Nada de naturaleza común ni de hecceidad escotistas, sino sustancias inmediatamente distintas entre sí. Guillermo dice incluso que son *totaliter differentes*, como Platón y Sócrates, por ejemplo, pero que el entendimiento puede considerarlas, bien en sí mismas y como individuales, bien como universales, bien como indiferentes a la singularidad y a la universalidad. Desde luego, falta explicar por qué estos diversos aspectos de un mismo ser son posibles. Igual que muchos otros anteriores a él, Guillermo Farinier se pliega, en este punto, a la vieja *conformitas* del siglo XII; entre fuego y fuego hay *major imitatio ex natura rei quam inter ignem et aquam*. Cierto; en eso consiste, precisamente, toda la cuestión. Todos estos pensadores realizan un esfuerzo desesperado para resolver un problema metafísico con ayuda de comprobaciones empíricas: nadie se extrañará de que no lo consigan.

Sin embargo, parece que este psicologismo satisfizo a muchos hombres de buena voluntad a comienzos del siglo XIV. Se le vuelve a encontrar en muchos de los primeros maestros pertenecientes a la Orden de los Carmelitas que enseñaron en la Universidad de París. Gerardo de Bolonia († 1317), autor de *Quodlibetos*, de *Cuestiones disputadas* y de una *Suma de teología*, pertenece a esa generación de teólogos a quienes la condenación de 1277 abrió los ojos sobre el verdadero Aristóteles. Sabe que el filósofo griego era politeísta, que su dios supremo no era creador ni providente, y que el intelecto no era para él forma del cuerpo humano (B. Xiberta). En resumen: Gerardo estima que, en conjunto, el Aristóteles de Averroes es el auténtico Aristóteles. Sus propias doctrinas se resienten de las influencias diversas que ha sufrido, especialmente la de Godofredo de Fontaines, que lo ha convencido de la pasividad radical del entendimiento y de la voluntad; pero se ve cómo enseña esta teoría de los universales en que, tal vez por reacción contra el realismo escotista de la *natura communis*, reduce la abstracción a un simple conocimiento confuso del singular, y el universal a un singular confusamente concebido. De nuevo encontraremos esta tesis en Guido Terrena. Observemos que —como ocurre con Gerardo de Bolonia— esta tesis va, muy frecuentemente, unida a otras dos: la negación de la distinción de esencia y existencia y la negación de la individuación por la materia. Estos maestros piensan que la sustancia individual es un bloque, constituido en el ser por su forma, y que nuestro conocimiento puede captar de manera más

o menos global, más o menos precisa, pero sin haber analizado su estructura para reproducirla en forma de concepto.

Esta tendencia general se despliega libremente en los escritos del carmelita catalán Guido Terrena (*Guido Terreni*, † 1342), autor de Comentarios a Aristóteles (*Física, De anima, Metafísica, Ética, Política*), de un *Comentario a las Sentencias* y de *Cuestiones disputadas*. Apoyándose en un texto de Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, I, 8), que puede haber desempeñado su papel en esta controversia, Guido Terrena niega toda realidad a la naturaleza común: Platón y Sócrates no sólo tienen cada uno sus diferencias individuantes propias, sino incluso su propia humanidad. En este punto, concuerda con la tesis de Enrique de Harclay, para quien *Socrates et Plato distinguuntur per humanitatem in re sicut per socrateitatem et platonitatem*. Guido ni siquiera duda en sostener esta tesis por lo que respecta a los géneros. *Animal* es una cosa en cuanto se atribuye al asno y otra cosa distinta en cuanto se atribuye al hombre, por la sencilla razón de que, en un caso, la cosa que se predica es un asno, mientras que, en el otro caso, es un hombre. En una doctrina semejante —como, por otra parte, en la de Ockam—, las diversas proposiciones: «Sócrates es hombre», «Sócrates es animal», «Sócrates es sustancia», significan simplemente que Sócrates es Sócrates.

Así se ve —y en esto se distingue Guido de Ockam— lo que, en la realidad, corresponde a los universales: una cierta semejanza entre sustancias que, en cuanto reales, son, empero, individualmente distintas unas de otras. Esta semejanza no es una cosa, sino una *relatio realis* fundada en la naturaleza de las cosas. Hablando de la concepción del género, Guido la funda en una determinada conformidad en las sensaciones: *animal quod praedicatur in quid de homine, non est illa res quae praedicatur de asino in quid, sed alia et alia, de quibus propter aliquam conformitatem in sentire formatur unus conceptus*. Refiriéndose al *De anima* de Temistio, habla también de esta *unitas cujusdam tenuis similitudinis multorum, ex quibus colligitur unus conceptus*: un hombre y un asno son dos sustancias que sienten. Vemos cómo se dirige en seguida a Avicena, cuya doctrina, empero, tiene aquí un sentido distinto de la suya, para justificar la proposición de que *circumscriptis diversis conceptibus, non est aliud secundum rem «Sors est substantia, animal, homo» quam «Sors est Sors»*. Así, pues, predicar el género de la especie no es predicar lo más general de lo menos general, sino lo particular más confusamente concebido de ese mismo particular concebido menos confusamente. En este sentido, la ciencia de lo general versa, finalmente, sobre lo singular: *Scientia est de re eadem cum singulari, sub conceptu tamen confuso et universali.* Esta posición ha sido calificada de seminominalismo (B. Xiberta), y la fórmula puede ayudar a situarla en la historia. Para Ockam, seguían siendo realistas; pero, en todo caso, es cierto que estos pensadores continúan describiendo, con lenguaje de Aristóteles, un mundo que ya no es el de Aristóteles, sino que se parece, en ocasiones, al de Guillermo de Ockam.

BIBLIOGRAFÍA

JACOBO DE METZ: J. KOCH, *Jakob von Metz, O. P.*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV (1929-1930), pp. 169-232.

DURANDO DE SAN PORCIANO: J. KOCH, *Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P.*, Münster, Aschendorff, 1929; *Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Erster Teil, Literargeschichtliche Grundlegung*, Münster i. Westf., 1927 (sobre la lista de los 235 puntos de disidencia entre Durando y Tomás de Aquino, pp. 203-210).

PEDRO AURÉOLO: *Commentariorum in I Sententiarum*, t. I, Roma, 1596; *Commentariorum in II librum Sententiarum*, t. II, Roma, 1605 (contiene también el Comentario a los libros III y IV, además de los dieciséis *Quodlibeta)*. Sobre esta edición, y sobre los problemas que suscita el texto y la doctrina, véase sobre todo R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*, Münster i. Westf., 1913; añádase el utilísimo artículo de A. TEETAERT, *Pierre Auriol*, en VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dict. de théol. cath.*, t. XII, col. 1810-1881 (bibliografía, col. 1879-1881).—P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV*e *siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini*, París, E. Leroux, 1934; cap. II, pp. 43-95; *Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitaire*, en *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (Sciences religieuses)*, 1935.—R. SCHMÜCKER, *Propositio per se nota, Gottesbeweis, und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli*, Werl. i. Westf., Franziskus-Druckerei, 1941.

ENRIQUE DE HARCLAY: F. PELSTER, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, 1924, t. I, pp. 307-356.—J. KRAUS, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus*, en *Divus Thomas* (Friburgo de Suiza), t. X (1932), pp. 36-58 y 475-508, y t. XI (1933), pp. 288-314.

GERARDO DE BOLONIA: B. XIBERTA, O. C., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Lovaina, 1931, pp. 74-110.

GUIDO TERRENA: P. FOURNIER, *Gui Terré (Guido Terreni), Théologien*, en *Histoire littéraire de la France*, t. XXXVI (1917), pp. 432-473.—Para el estudio de la doctrina misma, el mejor punto de partida es la excelente monografía de B. XIBERTA, O. C., *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932.

III. GUILLERMO DE OCKAM

El siglo XIII creyó, por regla general, que era posible unir en una síntesis sólida la teología natural y la teología revelada, porque la primera concordaba con la segunda en los límites de su competencia propia y reconocía la autoridad de la teología sobrenatural para todas las cuestiones relativas a Dios que la natural no podía resolver. Por eso sus más ilustres representantes se esforzaron por determinar un punto de vista desde el que todos los conocimientos racionales y todos los datos de la fe pudiesen aparecer como otros tantos elementos de un único sistema intelectual. El siglo XIV se encuentra con el resultado de estos esfuerzos, y dicho resultado no le ofrece una solución del problema, sino dos (Buenaventura, Tomás de Aquino), y quizá tres (Alberto Magno), sin tener en cuenta la solución averroísta, que consiste en decir que el problema es insoluble.

Esa es la razón de que el siglo XIV sea, en amplia medida, un siglo de crítica, entendiendo la expresión en el sentido de crítica de la filosofía por la teología, o por sí misma a instancias de la teología. Bajo este aspecto, Duns Escoto es verdaderamente el primer filósofo en quien se manifestó el espíritu del siglo XIV, e incluso es ese mismo espíritu el que va a determinar la disolución del mismo escotismo. Sin duda, los poderosos sistemas elaborados por Santo Tomás y por Duns Escoto seguirán teniendo partidarios durante los siglos XIV y siguientes; y hasta los tienen en la actualidad. Pero si consideramos sobre todo lo que cada época aporta de nuevo, en manera alguna deberemos detener nuestra atención en los comentadores y defensores de Santo Tomás y de Duns Escoto. El carácter propio del siglo XIV consiste en haber desesperado de la obra intentada por el XIII, o quizá más bien en haber utilizado la filosofía para mostrar hasta qué punto habían acertado aquellos teólogos desconfiados que, a partir del siglo XIII, denunciaban la imposibilidad de apoyar el dogma en la filosofía. Es mejor asentar la fe como tal que fundarla en seudojustificaciones. La crítica despiadada que Ockam hace de Escoto es típica de esta situación. Escoto, que ya había limitado severamente la competencia propia de la filosofía, le concedía aún amplia confianza como auxiliar de la síntesis teológica. Si los alcances de su filosofía son cortos, los de su teología son vastos. Al legar al porvenir una doctrina del Ser infinito, fuente de la Verdad y del Bien y causa libre de todas las cosas, había propuesto a sus sucesores una amplia sistematización del saber integrado en la fe. Y eso precisamente es lo que va a encontrarse en peligro apenas nacido. Efectivamente, por una parte, Ockam restringe, todavía más que Escoto, el ámbito de la demostración filosófica, y, en virtud de las mismas nociones que tiene de Dios y del conocimiento, acentúa la separación que ya se anunciaba entre la filosofía y la teología; por otra parte, los averroístas latinos se multiplican, a pesar de las condenaciones que su doctrina había sufrido, y sus alusiones transparentes apenas permiten ya dudar de su incredulidad fundamental; por fin otros —como Taulero y E. Suso— renuncian a ver cómo los espíritus concuerdan sobre una misma síntesis de la razón y la fe y piden a la contemplación mística sola que restablezca una unidad no garantizada ya por la dialéctica. Ahora bien, en este momento se produce un hecho capital, cuya importancia no debe escapar al historiador de la filosofía: los primeros descubrimientos de la ciencia moderna se anuncian y encuentran sus primeras fórmulas en los mismos medios donde se realiza la disociación entre la razón y la fe. ¿Cómo no ver, desde aquel momento, que la evolución de la filosofía medieval continúa estando dominada por la teología? Si hubo algo fecundo en la crítica filosófica del siglo XIV, no olvidemos que estuvo dirigida por teólogos y con fines primordialmente teológicos. Los averroístas, a quienes su separatismo de la razón y de la fe autorizaba a atrincherarse en su concepción griega del mundo, afrontaron desde ella todos los ataques de la teología, pero, por eso mismo, nunca pudieron salir de su posición.

El filósofo que había de ejercer una influencia decisiva sobre el último desarrollo del pensamiento medieval nació, poco antes de 1300, en Ockam, en el Condado de Surrey. Perteneció a la Orden franciscana, hizo sus estudios en la Universidad de Oxford de 1312 a 1318 y seguidamente comentó las *Sentencias*, de 1318 a 1320. Llamado a Aviñón para responder ante la Curia de una acusación de herejía, fue sometido a una instrucción de cuatro años, que terminó en la condenación de cierto número de proposiciones declaradas heréticas. Entretanto, Ockam había tomado partido contra el Papa Juan XXII en la cuestión del poder temporal de la Iglesia; por eso tuvo que huir, a finales de mayo de 1328, y buscó refugio en Pisa, cerca del Emperador Luis de Baviera. En 1330, Ockam acompañó al Emperador a Munich, y allí compuso toda una serie de escritos políticos dirigidos contra el Papa, entre ellos las *Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*, el *Compendium errorum Ioannis papae XXII* y el *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*. La fecha de su muerte se sitúa en 1349 ó 1350. Sus concepciones filosóficas se hallan expuestas en escritos sobre la lógica (*Expositio aurea super totam artem veterem*) y la física de Aristóteles, pero también, y quizá principalmente, en sus escritos teológicos, como el *Comentario a las Sentencias*, los *Quodlibeta septem* y ese curioso *Centiloquium theologicum*, cuyas paradojas revelan a veces tan bien el fondo de su pensamiento.

Guillermo de Ockam es el punto de la culminación filosófica y teológica de movimientos íntimamente vinculados a la historia de la lógica medieval desde la época de Abelardo y hasta la crisis averroísta de finales del siglo XIII. La unidad de su obra se debe precisamente a la coincidencia de intereses filosóficos y de intereses religiosos sin ningún origen común, a los que nada llamaba a conjugarse y que, sin duda, hubieran permanecido siempre distintos si el genio de Ockam no los hubiera fundido en la unidad de una obra en la que unos y otros encontraron perfecta expresión.

Ockam no reconoce como válido y apodíctico más que un solo género de demostración. Probar una proposición consiste en mostrar, bien que es inmediatamente evidente, bien que se deduce necesariamente de una proposición inmediatamente evidente. Muchos otros, antes que él, habían admitido este criterio riguroso de la prueba; pero Ockam va a hacer que produzca consecuencias completamente nuevas por la despiadada aplicación que de él hará. Añadamos a esta severa concepción de la demostración un vivísimo afán por el hecho concreto y por lo particular, que debía expresarse en uno de los empirismos más radicales que se conocen, y así tendremos los dos datos iniciales que mejor nos ayudarán a comprender toda su filosofía. El estudio de Guillermo de Ockam permite comprobar un hecho histórico de capital importancia y que se desconoce constantemente: la crítica interna llevada contra sí misma por lo que se ha dado en llamar —con un término bastante vago— la filosofía escolástica, ha

provocado su ruina mucho antes de que la filosofía llamada moderna llegase a constituirse.

Hemos dicho, en efecto, que un conocimiento cierto es el que resulta inmediatamente evidente o se reduce a una evidencia inmediata. Ahora bien, la evidencia es un atributo del conocimiento completamente distinto de la ciencia, o de la intelección, o de la sabiduría; porque éstas versan únicamente sobre relaciones necesarias, mientras que puede darse evidencia en el orden de lo contingente. Efectivamente, un conocimiento puede ser abstracto o intuitivo; si pertenece al orden abstracto, versa únicamente sobre relaciones de ideas, e incluso cuando establece entre las ideas relaciones necesarias, en manera alguna nos garantiza que las cosas reales guarden conformidad con el orden de las ideas. Si se quiere una proposición que garantice a la vez su verdad y la realidad de lo que afirma, se precisa una evidencia inmediata, no ya simplemente abstracta, sino intuitiva. Guillermo de Ockam no se cansa de repetir esto. El conocimiento intuitivo es el único que versa sobre las existencias y nos permite llegar a los hechos. «En oposición al conocimiento intuitivo —dice—, el conocimiento abstracto no nos permite saber si una cosa que existe, existe, o si una cosa que no existe, no existe»; «el conocimiento intuitivo es aquel en virtud del cual sabemos que una cosa es, cuando es, y que no es, cuando no es». De aquí resulta que el conocimiento sensible es el único cierto, cuando se trata de alcanzar las existencias. Si veo un cuerpo blanco, esta sola intuición me permite inmediatamente establecer un nexo evidente entre estos dos términos y afirmar la siguiente verdad: este cuerpo es blanco. El conocimiento intuitivo, tal como lo definimos, es, por tanto, el punto de partida del conocimiento experimental: *illa notitia est intuitiva a qua incipit experimentalis notitia;* mejor aún, es el mismo conocimiento experimental, y es el que nos permite formular seguidamente, en virtud de una generalización del conocimiento particular, esas proposiciones universales que constituyen los principios del arte y de la ciencia. *Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae.*

He ahí una verdad fundamental, que tendremos que recordar siempre que pretendamos afirmar la existencia de una esencia o de una causa. Frecuentemente se ha recordado el uso constante que Ockam hace del principio de economía de pensamiento: no hay que multiplicar los seres sin necesidad. Pero el modo tan característico que tiene de emplear ese principio aristotélico, contra el mismo Aristóteles si es preciso, no podría explicarse sin la preeminencia indiscutida que Ockam reconoce y desea asegurar al conocimiento experimental. Si nunca se debe afirmar que una cosa existe, cuando no se está obligado a ello, es porque la experiencia directa de la existencia de una cosa constituye la única garantía que podemos tener de su existencia. Por eso, Ockam se dedicará activamente a explicar las cosas del modo más simple posible y a expurgar el campo de la filosofía de las esencias y de las causas imaginarias que lo obstru-

yen. ¿Se quiere saber si una esencia existe? Es preciso tratar de comprobarla, y en tal caso se verá siempre que coincide con lo particular. Si se desea afirmar con certeza la causa de un fenómeno, es necesario y suficiente experimentarlo. Un mismo efecto puede tener varias causas, pero no se le debe asignar ninguna sin necesidad, es decir, a no ser que la experiencia obligue a ello. Se reconoce la causa de un fenómeno en el hecho de que, puesta solamente la causa y suprimido todo lo demás, el efecto se produce, mientras que, si no se pone la causa, aun cuando se ponga todo lo demás, el efecto no se produce: *hoc tamen non est ponendum sine necessitate, puta nisi per experientiam possit convinci, ita scilicet, quod ipso posito, alio destructo, sequitur effectus vel quod ipso non posito, quocumque alio posito, non sequitur effectus.* El único medio, pues, de probar que una cosa es causa de otra consiste en recurrir a la experiencia y razonar por la presencia y la ausencia. Ockam es formal en este punto: *quod aliquod creatum sit determinate causa efficiens, non potest demonstrari vel probari, sed solum per experientiam patet hoc, scilicet quod ad ejus praesentiam sequitur effectus, et ad ejus absentiam non.* De aquí resultará inmediatamente, entre otras consecuencias, la negación de las especies intencionales y la sospecha lanzada por Ockam sobre las pruebas clásicas de la existencia de Dios.

Examinemos primeramente las consecuencias de semejante actitud con relación a la teoría del conocimiento. En una doctrina como el tomismo, la ciencia versa sobre lo general; es, pues, necesario que la concepción del universal, a que dicha doctrina se vincula, le reconozca una cierta realidad, y es preciso, además, que provea al hombre de los instrumentos necesarios para que pueda apoderarse de esa realidad. Pero desde el punto de vista en que Ockam se sitúa, lo que se trata de alcanzar ante todo no es ya la ciencia de lo general, sino la evidencia de lo particular. Para impedir que la razón se asigne lo abstracto como objeto propio, será preciso, por tanto, establecer que el universal carece de realidad y atribuir a la inteligencia humana las facultades necesarias y suficientes para que sea capaz de aprehender lo particular.

Constatemos, en primer lugar, que no hay más realidad que lo particular o, como dice Ockam, que las únicas sustancias son las cosas individuales y sus propiedades. Lo universal existe en el alma del sujeto cognoscente, y solamente allí. Tendremos que preguntarnos en qué medida es posible atribuirle una existencia en el pensamiento; pero se debe establecer, de hecho, que no tiene ninguna especie de existencia fuera del pensamiento: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.* Tomada bajo esta forma, la tesis había sido sostenida muchas veces antes de Ockam desde el siglo XII. Por lo demás, era cosa comúnmente admitida que tal era el pensamiento de Aristóteles, cuya distinción clásica entre las sustancias primeras —únicos individuos reales— y las sustancias segundas —nociones abstractas de las primeras— no tenía otro sentido. Lo que caracteriza la posición de Ockam es que parece haberse considerado como el primero en no conceder verdaderamente al universal *ninguna* existen-

cia real. Así, pues, se creyó el primero, no en querer hacerlo, sino en conseguirlo.

Efectivamente, de cualquier modo que se pretenda concebir un universal realizado en cosas, se viene a parar al mismo absurdo: o bien ese universal es uno, y entonces no se comprende cómo puede haberse desmenuzado y multiplicado en las cosas, o bien está multiplicado en las cosas particulares, en cuyo caso no se comprende cómo puede ser uno. Ockam prosigue esta quimera del universal realizado, bajo todas las formas que había podido revestir, incluso en algunos de aquellos a quienes, en ocasiones, se ha tenido por nominalistas —Enrique de Harclay, por ejemplo—; pero su esfuerzo más interesante es el que dirige contra el realismo de Duns Escoto. Este filósofo atribuía al universal cierta unidad, la de la esencia o naturaleza común de Avicena, suficiente para explicar el grado de unidad de las especies y de los géneros, pero inferior a la unidad numérica de los seres particulares. La unidad del universal, según Duns Escoto, era la de un grupo, fundada a la vez en la colectividad y en cada uno de los individuos que la constituyen. Ockam no acepta en manera alguna este compromiso; para él no hay más unidad que la unidad numérica del individuo, y todo lo que sólo tiene una unidad inferior a la unidad numérica no puede tener ninguna clase de unidad. Por no tener verdadera unidad, estas naturalezas comunes que se imaginan están, pues, verdaderamente desprovistas de realidad.

Puesto que el universal no tiene realidad alguna fuera del alma, se sigue que tiene una realidad en el alma. ¿Cuál puede ser la naturaleza de esta realidad? Lo sabremos si llegamos a definir claramente en qué consiste el conocimiento. Nadie, a menos que esté loco, discutirá que algunas proposiciones son verdaderas, mientras que otras son falsas; efectivamente, todo el mundo ha oído proferir mentiras. Por eso se puede decir que existe lo verdadero y lo falso; y, sin duda, se concederá también que lo verdadero, y sólo lo verdadero, puede ser objeto de ciencia. Investiguemos, pues, lo que se puede querer decir cuando se pretende saber qué expresa una proposición como ésta: el hombre es mortal.

Las proposiciones son como el tejido mismo de que está hecho el saber: toda nuestra ciencia consiste en proposiciones, y no puede saberse otra cosa que proposiciones. Las proposiciones se componen de términos (pensados, hablados o escritos), que son los universales. Estos términos no pueden entrar en proposiciones objeto de ciencia sino porque tienen una significación. Se dice que un término significa el objeto cuyas «veces hace», es decir, al que sustituye en la proposición. Esta función del término, que consiste en hacer las veces del objeto, se llama *suppositio*. Hay tres clases de *suppositio*. En un primer caso, el término significa la palabra misma que lo constituye; por ejemplo: *hombre es una palabra;* aquí «hombre» ocupa el lugar de la palabra «hombre» considerada en su materialidad misma; se da a esta suposición el nombre de *suppositio materialis.* En un segundo caso, el término significa individuos reales; por ejemplo: *el hombre corre;* aquí no es la palabra «hombre» quien corre, sino

un hombre, una persona; esta suposición se denomina ***suppositio personalis.*** En un tercer caso, el término significa algo común; ejemplo: *el hombre es una especie;* aquí, «hombre» no significa un individuo, sino «simplemente» una comunidad; por eso se llama a esta suposición ***suppositio simplex.***

Hasta ahora hemos permanecido en el terreno de la pura lógica; la metafísica comienza en el momento en que el filósofo se pregunta por lo que corresponde a ese dato «común» designado por el término de una proposición en un caso de *suppositio simplex.* Ockam está persuadido, tal vez no sin razón, de que, hasta llegar a él, nadie ha conseguido todavía resolver claramente el problema. Algunos —los realistas— han enseñado francamente la existencia de realidades universales, lo cual equivaldría a hacer del universal mismo una cosa singular, como ocurre con las Ideas de Platón; otros, por el contrario, han sostenido que el universal sólo existe en el pensamiento; pero después de haberlo afirmado, han seguido buscando lo que en la realidad corresponde a este universal que concebimos en el pensamiento. Muchas veces les ha bastado con poco, pero seguía siendo algo. La posición propia de Ockam consiste en sostener que, por poco que sea, todavía es demasiado.

Para justificar dicha posición, Ockam comienza por establecer que cada cosa real es individual con pleno derecho. Así, cuanto es real fuera del pensamiento, es un individuo; y no lo es —como pretendía Duns Escoto— en virtud de una determinación individuante que se sobreañadiese en él a una naturaleza común, sino que lo es por el solo hecho de existir. La importancia de este punto es extrema, porque elimina toda esperanza de encontrar en las cosas, por medio del pensamiento, una *natura communis* real, una y misma bajo sus determinaciones individuales (hecceidades de Duns Escoto). Es sumamente difícil para semejante doctrina explicar cómo, a partir de esos bloques individuales que no tienen nada común, el pensamiento puede formar las nociones de géneros y especies. Es exactamente la dificultad que encontró ya Abelardo, y de la cual había salido invocando los *status* de los individuos. Ockam va a resolverla de manera semejante, pero más radicalmente todavía. No hay razón alguna para pensar que haya leído a Abelardo; ni siquiera es preciso invocar la influencia de los lógicos terministas del siglo XIII, aunque dicha influencia pudo desempeñar su papel: la respuesta estaría necesariamente incluida en el mismo planteamiento de la cuestión. Efectivamente, sus datos principales son: 1.º, puesto que todo lo que es real es individual, los géneros y las especies no son *nada* fuera del pensamiento; 2.º, sin embargo, los individuos se prestan a ser clasificados por el pensamiento en géneros y en especies. Dicho esto, la única solución correcta del problema consiste en no añadir *nada* a estos datos y comprender que en esta ocasión nos encontramos ante un hecho, más allá del cual es imposible remontarse. Resulta superfluo imaginar que Platón y Sócrates tengan algo común para explicar que entran en una misma especie: lo que Platón es individualmente y lo que Sócrates es individualmente con-

cuerda, simplemente, en virtud de lo que Platón es y de lo que Sócrates es. Dado lo que un asno es, concuerda con Platón y Sócrates hasta cierto punto; pero menos de lo que Platón y Sócrates convienen entre sí; por eso podemos agruparlos en un mismo género (animal), pero no en una misma especie (hombre). La única realidad que corresponde a los universales es, pues, la de los individuos. Así, los términos, o nombres, con que formamos las proposiciones de que está hecha nuestra ciencia son otros tantos signos, o sustitutos, que en el lenguaje hacen las veces de los individuos correspondientes. En una doctrina semejante, todo descansa, en fin de cuentas, sobre la función de *suppositio personalis* que desempeñan los términos o nombres del discurso. Por eso, la doctrina de Ockam se designa frecuentemente como un «nominalismo» o un «terminismo». Esta designación no ofrece, desde luego, inconveniente alguno, a condición de no hacer del nominalismo el todo —ni tal vez siquiera el centro— del ockamismo, y de no olvidar que los nombres de que Ockam habla tienen siempre, en su pensamiento, una cierta significación.

Hemos observado, en efecto, que las palabras representan ya otras palabras, ya conceptos, ya cosas. Dejemos a un lado la primera hipótesis, que no presenta interés, y apliquémonos a las dos últimas para profundizar su significación. ¿Qué diferencia hay entre significar conceptos y significar cosas? La respuesta a esta pregunta se impone desde el momento en que se niega la existencia real del universal. Puesto que, efectivamente, sólo el singular existe, las palabras que significan conceptos deben, o bien no significar nada en absoluto, o bien significar, en fin de cuentas, individuos, pero de otra manera. Y eso es lo que ocurre en realidad. Todo objeto puede determinar al entendimiento a concebirlo sea confusamente, sea distintamente. Un concepto confuso es aquel por el que el entendimiento conoce las cosas, sin ser capaz de distinguir los objetos particulares entre sí. Un concepto es distinto, por el contrario, cuando nos permite distinguir el objeto que significa de todo otro objeto. Ahora bien, es evidente que, pues las cosas particulares son las únicas reales, sólo ellas deben encontrarse en el origen tanto de unos como de otros conocimientos. Si yo no tengo de Sócrates más que una impresión confusa, al verlo no concibo más que el concepto de hombre, y, efectivamente, la palabra «hombre» sólo representa un concepto, ya que lo significado por esa palabra no me permite distinguir a Sócrates de Platón. Pero si la visión de Sócrates es tal que lo concibo distintamente, es decir, como un ser real y distinto de todo otro ser, le doy el nombre de «Sócrates», que designa un ser real, y no ya un simple concepto. Los términos que designan conceptos significan, pues, objetos confusamente conocidos; los que designan cosas significan los mismos objetos, pero distintamente conocidos.

Se ve, al mismo tiempo, la relación que puede establecerse entre los conocimientos generales y los conocimientos particulares. Afirmar lo general de lo particular es afirmar lo mismo de lo mismo bajo dos aspectos diferentes. Cuando decimos que Sócrates es hombre, no decimos nada

más, en fin de cuentas, sino que Sócrates es, y que Sócrates es Sócrates absolutamente y en cuanto distintamente concebido, pero también que Sócrates es Sócrates y que Sócrates es hombre en cuanto confusamente concebido. De aquí resulta que, en realidad, decir que Sócrates es hombre, animal o cuerpo, es siempre decir lo mismo, y que no hay ni general ni particular en las cosas mismas, sino únicamente en nuestro modo de considerarlas.

Hemos circunscrito lo más estrechamente posible el problema del conocimiento. Sabemos, en efecto, que las proposiciones verdaderas se reducen a palabras que siempre significan, en fin de cuentas, seres reales y particulares. Si se quiere de manera absoluta atribuir una existencia propia al universal en el pensamiento, nada nos prohibe hacerlo; entonces se podrá decir que las ideas generales son palabras arbitrariamente escogidas para designar las cosas. Pero también será preciso observar que estas palabras son, en sí mismas, cosas particulares; toda su universalidad consiste en que pueden ser atribuidas a varios individuos. Así, pues, sólo nos falta determinar la relación que el acto de conocimiento establece entre el intelecto y la cosa particular que es su objeto propio.

También aquí, el problema se presentará de una manera bastante sencilla, si eliminamos de él todos los intermediarios fantásticos que creemos estar obligados a invocar. Efectivamente, los filósofos están de acuerdo en admitir que el conocimiento supone un sujeto cognoscente y un objeto conocido; pero se han creído obligados, por razones diversas, a imaginar un intermediario entre el entendimiento y las cosas. Este intermediario es lo que se llama la «especie», y el problema de la relación que se establece entre la especie y el entendimiento o los objetos es también fuente de abundantes dificultades. Examinemos, pues, la cüestión aplicando las reglas que hemos formulado al principio. Habremos explicado el conocimiento cuando hayamos asignado todas las causas, y las únicas causas que sean necesarias, para dar cuenta de él. ¿Son necesarias las «especies»?

Se afirma generalmente la existencia de especies, ya para explicar la asimilación del objeto conocido al entendimiento, ya para explicar cómo el objeto hace que el entendimiento pase de la potencia al acto, ya, por último, para explicar la unión entre lo que mueve y lo que es movido en el acto de conocimiento. Ahora bien, por ninguna de estas razones hay lugar a afirmar la existencia de las especies. Señalemos, ante todo, que en ningún caso puede la especie servir de transición entre la materia y el alma, ni explicar, por consiguiente, la asimilación de un objeto material al entendimiento que lo conoce. Si se supone, en efecto, que el objeto material no puede ser la causa parcial de un acto de intelección, tampoco se debe admitir que este objeto concurra con el entendimiento agente a la producción de una especie, que es espiritual, en el entendimiento posible, que es asimismo espiritual. Y si se sostiene, por el contrario, que el intelecto requiere la presencia de un objeto material para producir la

especie inteligible, tendremos igualmente derecho a decir que exige la presencia de un objeto material para producir la intelección.

Por otra parte, ¿se sostendrá que es preciso suministrar al entendimiento una representación y como una imagen del objeto? Esto es evidentemente absurdo, porque si la especie es, por hipótesis, anterior al acto en virtud del cual conocemos los objetos, su función no puede consistir en representárnoslos. Entonces sólo quedaría discutir la necesidad de introducir un intermediario entre el objeto, que mueve al entendimiento y lo hace pasar al acto, y ese mismo entendimiento que es movido. Pero ¿para qué ese intermediario? Cuando se encuentran presentes dos objetos, uno de los cuales puede ejercer una acción y el otro sufrirla, ¿no se dan todas las condiciones requeridas para que la acción se verifique? Si es así, no hay razón alguna, en ninguna especie de conocimiento intuitivo —intelectual o sensible—, para imaginar un ser cualquiera que sirva de intermediario entre la cosa conocida y el entendimiento que la conoce. Es la cosa misma, inmediatamente y sin ningún intermediario entre ella y el intelecto, la que es vista o aprehendida. Y tampoco hay lugar para introducir un intermediario entre la cosa vista y el acto por el cual la vemos, como tampoco lo hay para introducir un intermediario entre Dios Creador y las cosas que crea. Efectivamente, así como la existencia de Dios basta para explicar la de la criatura, y de igual modo que Dios es llamado Creador porque confiere el ser a las cosas inmediatamente y sin intermediario alguno, así también, por el solo hecho de que hay una cosa conocida y el conocimiento de esa cosa, decimos que la cosa es vista o conocida sin intermediario, y que no hay nada visto ni conocido sino la cosa, lo mismo que no hay nada creador sino Dios.

Se podría, desde luego, llegar a la misma conclusión discutiendo directamente la cuestión. Nunca se debe afirmar la necesidad de una causa —hemos dicho—, a no ser que nos veamos obligados a ello por una razón evidente o por la experiencia. Ahora bien, está claro que la experiencia nada nos enseña de las llamadas especies. La experiencia se reduce siempre a una intuición de la que no se puede dudar; cuando un objeto es blanco, se le ve; pero nadie ha visto jamás especies; consiguientemente, la experiencia no autoriza a afirmar que existen. Quedan las razones evidentes y demostrativas; pero hemos visto que no las había, y hubiéramos podido saber de antemano que no podía haberlas. Porque ninguna razón puede demostrar la necesidad de una causa cuya realidad no nos sea enseñada por la experiencia. Cuando una causa es verdaderamente necesaria para la producción de un objeto dado, esa causa debe ser también necesariamente dada, y entonces resulta suficiente la experiencia para dárnosla a conocer. Si, por el contrario, se da el efecto, sin que la experiencia nos permita descubrir la causa que se le asigna, es que dicha causa no es verdaderamente necesaria, y ningún razonamiento del mundo podría establecer su necesidad.

De este modo, el objeto y el entendimiento bastan para explicar la intuición sensible; bastan igualmente para explicar el conocimiento abs-

tracto que de ella resulta. Se debe reconocer, en efecto, que la intuición sensible deja en el entendimiento una huella de su paso, ya que, después de la intuición, el entendimiento es capaz del conocimiento abstracto correspondiente, mientras que antes no lo era. Ese algo es la imagen, simple ficción mental y, como indica su nombre, pintura o retrato que establece en el pensamiento un objeto correspondiente al sujeto exterior por ella representado. Su única realidad es la del alma misma que la produce. Como hay cosas semejantes, se forman imágenes comunes que valen para todos esos objetos. A esta comunidad, hecha de su confusión misma, se reduce su universalidad. Ésta, pues, se engendra por sí misma en el pensamiento, bajo la acción de las cosas individuales, sin que el entendimiento tenga que producirla; son producidas en nosotros por la «naturaleza», de una manera, por lo demás, oculta y de la que sólo tenemos que constatar los efectos: *natura occulte operatur in universalibus.*

Apliquemos ahora este instrumento de conocimiento a los problemas tradicionales que nos plantea la teología natural y preguntémonos qué clase de respuestas nos permite darles. Se puede prever que la mayoría de las respuestas serán negativas o dubitativas. Cuando nos prohibimos rebasar las comprobaciones experimentales, no vamos lejos en ese ámbito. Ahora bien, las intenciones de Ockam no dejan lugar a la menor duda; al abordar los problemas filosóficos y teológicos, está decidido a no ceder nada de sus exigencias en materia de demostración. Que se den cuantas proposiciones se quiera como objetos de fe, porque se fundan en la revelación; consiente en ello; pero no puede soportar que se transforme en verdades demostrables lo que no pasa de ser un dato de la revelación. Por tanto, habrá en él un sentimiento vivísimo de la independencia absoluta del filósofo como tal, y una tendencia acusadísima a relegar todo lo metafísico al ámbito de lo teológico, y un sentimiento no menos vivo de la independencia del teólogo que, seguro de las verdades de la fe, prescinde fácilmente del socorro caduco de la metafísica. Lo vamos a comprobar inmediatamente al discutir el valor de las pruebas de la existencia de Dios.

En el *Comentario a las Sentencias,* Ockam estima suficiente la prueba tradicional por la causa eficiente; aconseja simplemente, para evitar todo equívoco, que se ponga, en lugar de la prueba por la primera causa eficiente, la prueba por el primer conservador del universo. Efectivamente, no estamos seguros de que no sea posible una serie indefinida de causas pasadas; estamos seguros, por el contrario, de que no es posible una serie indefinida de causas actuales que conserven al universo en el momento presente. Pero, incluso una vez demostrada la existencia de la primera causa eficiente, todavía quedaría por demostrar que esta primera causa es también el ser supremo, absolutamente hablando, y hay muchas opiniones diferentes sobre este punto. En el *Centiloquium,* Ockam es aún más explícito y declara decididamente que la prueba por el primer motor no es una demostración: *ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, ta-*

men non videtur demonstrativa. Se afirma, en efecto, la existencia de un primer motor, porque sería imposible que una cosa se moviese a sí misma; esa proposición es —afirman— evidente por sí misma; ahora bien, no lo es en manera alguna. Un ángel se mueve a sí mismo; el alma se mueve a sí misma; incluso la gravedad se mueve a sí misma al descender: *gravitas ipsaque movendo seipsam descendit.* Consiguientemente, la proposición «todo lo que se mueve es movido por otro» no es evidente por sí y, por tanto, no podría ser principio de demostración.

Otro supuesto principio, en el que se funda la prueba por el primer motor, es la imposibilidad de remontarse al infinito en la serie de las causas motrices. Pero nada nos impide admitirlo, y hasta hay casos en que estamos obligados a concederlo. Si golpeo el extremo de un palo de tal modo que la repercusión se propague progresivamente hasta el otro extremo, es preciso que haya entrado en juego una infinidad de causas motrices, puesto que hay una infinidad de partes en una longitud dada. No es, pues, imposible, sino que, por el contrario, es necesario afirmar una serie infinita de causas. E igualmente, a menos que se admita una sola alma para varios hombres, hay que reconocer que existe una infinidad de almas, puesto que son inmortales, y una infinidad de hombres se han sucedido desde tiempo infinito. De aquí resulta, por tanto, que Aristóteles demostró la existencia de un primer motor inmóvil. Sin embargo, puede decirse que esta hipótesis es más probable que la contraria. Efectivamente, todas las apariencias pueden explicarse tan bien, o incluso mejor, suponiendo una serie de causas finitas y un principio primero, que suponiendo una serie infinita de causas; por consiguiente, es preferible suponer un principio primero: *et ideo potius debet poni.*

De igual manera que la existencia de un primer motor queda reducida a una simple probabilidad, así la unidad de Dios no es más que probable, filosóficamente hablando. La conclusión de que Dios es uno es considerada como probable por todo el mundo, y es más probable que la conclusión contraria, pero no está en modo alguno demostrada: *ponitur probabilis, et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata.* Sin hablar de los herejes, algunos de los cuales han afirmado la pluralidad de las esencias divinas, podemos preguntarnos por qué no existirían otros mundos, de los que cada uno tuviese su primera causa y, consiguientemente, su Dios. La hipótesis es tanto más natural cuanto que, según los mismos teólogos, la potencia divina no ha sido agotada por la creación de un universo; por tanto, Dios hubiera podido crear uno u otros varios; de aquí que sean concebibles varios mundos y, por consiguiente, varios dioses. Digamos, pues, simplemente, que, como la unidad o la pluralidad divina permiten que expliquemos tan fácilmente los hechos, vale más afirmar su unidad.

Lo mismo ocurre por lo que concierne a la infinitud divina. Los teólogos enseñan que Dios es infinito por definición, puesto que la palabra «Dios» significa un ser tal que no podríamos concebir otro mayor. Pero el sentido de las palabras es convencional y, por consiguiente, nada nos

obliga a dar a esta palabra semejante significación. Además, las razones que se alegan en favor de esta tesis no son nada concluyentes. Si ponemos un Dios infinito para explicar la eternidad del movimiento, podríamos contentarnos con un ángel para mover perpetuamente al primer móvil. Así, pues, es una opinión probable: *probabiliter opinata,* y que debe sostenerse porque conviene atribuir a Dios todas las perfecciones que podemos concebir.

Se podrían presentar observaciones del mismo orden a propósito de todos los atributos de Dios. Somos incapaces de demostrar que sea el ser supremo o que sea omnipotente; tampoco sabemos con certeza si Dios conoce o no conoce, quiere o no quiere los seres exteriores a Él; tampoco hay nada que nos permita afirmar que Dios sea la causa mediata o inmediata de las acciones realizadas por las criaturas. Todas estas afirmaciones son ciertas desde el punto de vista de la fe, y la razón no las contradice en manera alguna, pero sólo puede aportar probabilidades en su favor y no podría demostrárnoslas. Por otra parte, si se considera el problema de la naturaleza divina desde el punto de vista de la teología misma, se comprobará cuán vanas son todas las distinciones que estos problemas suponen. Entendimiento, voluntad, ciencia, potencia, son atributos divinos, esto es, no perfecciones distintas —por poco que sea— de la esencia divina, sino nombres atributivos *(nomina attributalia)* que damos a Dios. Los Padres tenían razón al hablar de «nombres divinos», y nunca de «atributos divinos». En Dios mismo no hay atributos distintos ni, por consiguiente, orden entre esos atributos; el entendimento no aventaja a la voluntad, ni a la inversa, porque en Él no hay realmente entendimiento ni voluntad. Se trata de nombres que damos a la esencia divina partiendo de sus efectos.

Aplicando rigurosamente su criterio de la certeza racional, Guillermo de Ockam trastorna la psicología tan profundamente como la teodicea. La primera víctima de sus eliminaciones implacables es el alma sustancial e inmaterial, de la que —según se afirma ordinariamente— estamos dotados. En realidad, nada nos autoriza a afirmarlo. Puesto que no hay conocimiento cierto fuera de la intuición, no debemos afirmar, por lo que respecta a nuestra alma, sino lo que la intuición nos hace conocer de ella. Ahora bien, hay una intuición interna, de igual modo que hay una intuición externa; y es cierto que los conocimientos de una son tan ciertos como los de la otra. Por experiencia directa, e intuitivamente, conocemos el gozo y la tristeza, así como nuestros actos voluntarios y las diversas operaciones intelectuales que realizamos; pero nuestra experiencia no nos permite remontarnos más allá. La intuición —lo hemos dicho ya— no nos enseña nada acerca de la operación de ese entendimiento agente que se pretende indispensable para el conocimiento; no tenemos intuición de ninguna «intelección»; siendo así, estaríamos mal apoyados al invocar esta operación imaginaria para concluir de ella la existencia de una sustancia inmaterial, de la que ella sería la operación propia. Y si nada nos

garantiza la existencia de esta sustancia inmaterial, tampoco tenemos razón alguna para atribuirnos una forma que fuera una sustancia incorruptible e inmortal. Ninguna de estas tesis podría, pues, ser considerada como filosóficamente demostrada; antes al contrario, si nos atenemos a la razón, sin tener en cuenta los datos de la fe, sostendremos más bien que el alma es una forma extensa y corruptible, y ni siquiera se sabría, a decir verdad, si tenemos un alma inmaterial forma de nuestro cuerpo; nada nos garantiza su existencia: ni la experiencia ni la razón: *non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Sed ista tria solum fide tenemus.*

Por último, apliquemos los mismos métodos al problema de los preceptos morales y preguntémonos si son necesarios dichos preceptos. Evidentemente, no lo son. Como Duns Escoto, pero más absolutamente aún, Ockam somete todas las leyes morales a la pura y simple voluntad de Dios. La restricción que Duns Escoto mantiene en favor de los dos primeros preceptos del decálogo no arredra a Guillermo de Ockam; y, a excepción de él y de sus discípulos, no se puede citar más que a Descartes como sostenedores de que, si Dios lo hubiera querido, habría podido ser meritorio el acto de odiarle. El odio a Dios, el robo y el adulterio son malos por razón del precepto divino que los prohibe, pero hubieran sido actos meritorios si la ley de Dios nos los hubiera prescrito. No hay que decir, en fin, que Dios no tiene méritos en sí que recompensar en el hombre, ni faltas en sí que castigar; por tanto, puede perder a los inocentes y salvar a los culpables; nada hay de todo eso que no dependa de su simple voluntad. Podríamos seguir a Ockam más lejos todavía y mostrar con él que Dios habría podido igualmente hacerse asno que hacerse hombre, o revestir la naturaleza del árbol o de la piedra. Desde el momento en que suprimimos radicalmente las esencias y los arquetipos universales, ya no queda ninguna barrera que pueda contener la arbitrariedad del poder divino.

La virulencia de la doble crítica de Ockam se debe, quizá, menos a la naturaleza de sus principios que a la explotación radical que de ellos ha hecho, y, sobre todo, al momento en que se produjo. Su crítica filosófica se fundaba en una lógica terminista; pero antes que él, Abelardo había emprendido este camino. Su crítica teológica se apoyaba en la afirmación de la omnipotencia divina; pero ésta era un arma esgrimida frecuentemente por los teólogos contra los filósofos desde la época de Pedro Damián y aun antes. Eso es cierto; mas la lógica de Abelardo había desarrollado su nominalismo con anterioridad a la construcción de las grandes teologías del siglo XIII. Para prolongarse, éstas sólo habían tenido que eliminar los elementos de teología nominalista que, por influencia de Abelardo, se habían deslizado en la obra de alguno de sus discípulos —Pedro Lombardo, por ejemplo—. Volver a las posiciones filosóficas de Abelardo en el siglo XIV era obligarse a criticar, en su nombre, las teologías de Buenaventura, de Tomás de Aquino, de Enrique de Gante y de Duns Escoto;

en una palabra: era obligarse a demoler cuanto el siglo XIII había edificado laboriosamente sobre fundamentos filosóficos diferentes. El terminismo de Abelardo no podía revivir en el siglo XIV sin volver a suscitar discusiones sobre todo lo que se había hecho después de él. Lo mismo ocurría con el principio teológico de la omnipotencia divina. Acogerse a él después de la condenación de 1277 era oponerlo al necesitarismo grecoárabe de lo inteligible y, por vía de consecuencia, contra todo lo que las teologías cristianas del siglo XIII habían aceptado de dicho principio, limitándolo. La conjunción de estas dos críticas tenía, pues, naturalmente, como efecto deshelenizar la teología y la filosofía, purgándolas de todo el platonismo, incluso el de Aristóteles, que ambas habían absorbido.

Efectivamente, nada se pliega mejor que un universo nominalista a los decretos de un Dios omnipotente. Y Ockam no cesa de recordar que ése es el primer artículo del *Credo* cristiano: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem.* Ya hemos dicho que esto no puede significar que en Dios haya una potencia distinta de su entendimiento y de su voluntad; pero precisamente porque esos son únicamente «nombres divinos», y no atributos, esta verdad de fe significa que nada debe ser concebido como limitando la eficacia de la esencia divina, ni siquiera desde dentro, como sucedería si, por distinguirse en Dios el atributo «potencia» de los atributos «entendimiento» y «voluntad», aquél debiera ajustarse a éstos. Aquí es, sin duda, donde Ockam está más profundamente ligado a Duns Escoto, su adversario predilecto. Ambos quieren evitar el mismo peligro. Tienen constantemente presente en el pensamiento al Dios puro Intelecto de Averroes, o al Dios de Avicena, cuya voluntad sigue necesariamente la ley de su entendimiento. El Dios a que apelan es Jehová, que no obedece a nada, ni siquiera a las Ideas. Para liberarlo de esta necesidad, Duns Escoto las había subordinado a Dios en la medida en que podía hacerlo sin llegar a ponerlas como creadas; Ockam resuelve el problema de manera distinta, suprimiéndolas. Por eso, en este punto rebasa con mucho a Abelardo, que, por el contrario, hacía de las Ideas un privilegio del conocimiento divino. Ockam suprime la realidad de los universales incluso en Dios. Precisamente porque no hay ideas en Dios, no hay universal en las cosas. ¿Por qué habría de haberlo? Lo que se llama Ideas no son sino las cosas mismas que Dios puede producir: *ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo productibiles.* Justamente se ha llamado la atención sobre el hecho de que Ockam conserva la palabra, pero elimina la cosa: «Ockam habla todavía de ideas, pero el historiador debe explicar que para Ockam, por ser Dios radicalmente simple, no hay ideas divinas; su esencia no es, pues, ni fuente de las ideas —como para Duns Escoto— ni lugar de las ideas —como para Santo Tomás—; aquí aparece, por así decirlo, la personalidad del Dios ockamista frente al Dios tomista y escotista, y también frente al Dios cartesiano, radicalmente simple, pero esencialmente activo: *causa sui.* Dios es dado, y es dado inmediatamente como cognoscente: *ex hoc ipso quod Deus est Deus, Deus cognoscit omnia*» (P. Vignaux).

Un universo en el que ninguna necesidad inteligible se interpone, ni siquiera en Dios, entre su esencia y sus obras, es radicalmente contingente, no sólo en su existencia, sino también en su inteligibilidad. En él, las cosas ocurren de cierto modo, regular y habitual, desde luego, pero que sólo constituye un estado de hecho. No hay nada de cuanto es que, si Dios lo hubiera querido así, no hubiera podido ser de otra manera. La oposición de Ockam al necesitarismo grecoárabe encuentra su expresión perfecta en un contingentismo radical, que consiste en examinar así los problemas desde el punto de vista de la potencia absoluta de Dios. En un mundo griego, las primeras causas no pueden producir sus efectos últimos sino por una serie de causas intermedias: el Primer Motor sólo obra en nosotros mediante toda la serie de las Inteligencias separadas; en el mundo cristiano de Ockam, *quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest inmediate.* En un mundo griego, la existencia de los efectos está necesariamente ligada a la de las causas; en el mundo cristiano de Ockam, basta que dos cosas sean distintas para que Dios pueda hacer que una exista sin la otra. En un universo semejante, una sospecha metafísica planea permanentemente sobre la realidad de todos los acontecimientos y de lo que, al parecer, son sus enlaces. Duda completamente especulativa, en el sentido de que no afecta en nada a la conducta ordinaria de la vida, pero no «hiperbólica» en el sentido en que la entenderá Descartes, porque no es provisional y Ockam no tiene la menor intención de disiparla.

Hemos dicho que la intuición sensible es el único fundamento seguro del conocimiento científico. Sin embargo, absolutamente hablando, no garantiza la existencia de su objeto. Se cree que nos la asegura, porque el objeto es normalmente la causa de un conocimiento de este género; pero Dios puede siempre producir un efecto dado sin pasar por su causa segunda, y puede siempre crear una cosa aparte de otra; por tanto, se puede tener una intuición sensible de lo que no existe: *Ergo ipsa re destructa potest poni ipsa notitia intuitiva, et ita notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non existentis.* En virtud de los mismos principios, Dios puede hacer que tengamos intuición sensible de objetos que no existen. Es cierto que Ockam sostiene, al menos en un pasaje, que en tal caso ya no se trata de una intuición propiamente dicha, sino de una creencia en la existencia de lo que no existe. Como no tenemos ningún medio de descubrir esta diferencia, el coeficiente de incertidumbre que afecta por ello a nuestro conocimiento no disminuye. Éstas no son reservas de filósofo, sino de teólogo que cuenta con la posibilidad de milagros, como la transustanciación, por ejemplo. Así, pues, esas tesis no afectan directamente al conocimiento científico y filosófico; pero para establecerlas en teología, Ockam ha debido constituir una doctrina filosófica del conocimiento y de la causalidad, en que las relaciones del objeto al conocimiento y de la causa al efecto fuesen radicalmente contingentes.

Estas tesis explican la influencia multiforme del ockamismo en el pensamiento del siglo XIV. En teología, esa influencia se ha traducido en una

reconcentración de la Ciencia Sagrada sobre sí misma, que, en adelante, se establecerá como autosuficiente sin recurrir a los buenos oficios de la filosofía. La teología contiene todas las verdades necesarias para la salvación, y todas las verdades necesarias para la salvación son verdades teológicas: *omnes veritates necessariae homini viatori ad aeternam beatitudinem consequendam sunt veritates theologicae.* Ciertamente, la metafísica puede tratar algunas de ellas; pero la teología habla de Dios por métodos *a priori,* mientras que la metafísica sólo habla del ser, y por métodos *a posteriori;* por eso, ni la teología debe confiar en ninguna demostración metafísica ni el conocimiento metafísico puede abrigar la esperanza de demostrar ninguna de las verdades necesarias para la salvación. No se trata aquí de una oposición de tipo averroísta entre las conclusiones de las dos ciencias; pero sí es cierto que, bajo la influencia del averroísmo, se afloja el lazo que las unía en el siglo XIII y llega a romperse en algunos puntos, como el de la inmortalidad del alma. En el siglo XIV habrá que presumir que existe ockamismo siempre que el dominio de la teología natural se dé como el de la simple probabilidad. En filosofía propiamente dicha, esta probabilidad tenderá, con frecuencia, a reducirse a tan poca cosa que adquirirá aspecto de verdadero escepticismo, tanto más libre de escrúpulos en este ámbito cuanto que se compensará por un verdadero fideísmo en teología. La combinación del escepticismo y del fideísmo es, por otra parte, clásica y de todos los tiempos. En fin, si no es, quizá, tan cierto como se ha creído que el ockamismo haya sido el origen de la ciencia moderna, se debe reconocer que su empirismo radical, apoyado en la omnipotencia absoluta de un Dios que no está ligado por ninguna necesidad natural, abierto a todas las posibilidades de hecho y enemigo de las deducciones apriorísticas a partir de esencias apresuradamente definidas, constituía un terreno eminentemente favorable al desarrollo de las ciencias de observación. Probabilismo en teología natural, escepticismo metafísico, orientación hacia investigaciones de carácter ya científico: ésas serán, independientemente del dominio de la teología propiamente dicha —en la que influirá inmensamente—, las señales principales de la influencia de Ockam, que vamos a observar.

BIBLIOGRAFÍA

OCKAM: *Super IV lib. Sententiarum subtilissimae quaestiones,* Lyon, 1495 (contiene también el importante *Centiloquium theologicum).*—*Quodlibeta septem,* París, 1487; Argentina, 1491.—*Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem,* Bolonia, 1496.

EDICIÓN PARCIAL: G. OCKHAM, *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum, cum interpretatione Gabrielis Biel,* ed. Phil. Böhner, Schoeningh, Paderborn, 1939 (la continuación del texto está en preparación).—Un utilísimo resumen de la doctrina de Ockam por uno de sus discípulos inmediatos es *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam,* ed. por L. Baudry, París, J. Vrin, 1936.

SOBRE LA DOCTRINA DE OCKAM: K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* t. II y III, Viena, 1883.—L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham,* Breslau, 1913.—E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham,* Berlín, 1927.—P. VIGNAUX, *Nominalisme,* art. en VACANT-MANGE-

NOT-AMANN, *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 748-784 (excelente); cf. t. XI, col. 864-903.—E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, Londres, Sheed and Ward, 1935 (bibliografía, pp. 313-316).—S. U. ZUIDEMA, *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*, Schipper, Hilversum, 1936, 2 vol.

IV. EL MOVIMIENTO OCKAMISTA

Se acostumbra a considerar modernas las primeras filosofías que reconquistaron los derechos de la razón contra la autoridad de Aristóteles. Históricamente hablando, la fórmula no tiene más que un sentido bastante vago; porque los pensadores medievales que protestaron contra el principio de autoridad en filosofía son muy numerosos, los que seguían a Aristóteles lo hacían en nombre de la razón, más bien que de la autoridad, y lo que tenía de autoridad real no podía coartar la libertad de nadie, puesto que, salvo entre los averroístas, jamás se ha encontrado a dos filósofos que lo interpreten exactamente del mismo modo. Ockam no constituye excepción a la regla, porque se decía seguidor de Aristóteles, pero en esta ocasión encontramos a un hombre a quien la misma Edad Media consideró «moderno» en relación con sus predecesores inmediatos. Abelardo estaba, pues, completamente olvidado.

Los nombres con que en el siglo XIV se designaba a los partidarios de las antiguas y a los de la nueva doctrina suponen que entre ellos se trazaba una línea de demarcación clarísima. En su *De Praedicabilibus* (II, 2), Alberto Magno habla ya en pretérito de aquellos *qui vocabantur nominales, qui communitatem... tantum in intellectu esse dicuntur;* pero la ex presión, que, al parecer, apunta aquí a Abelardo y sus discípulos, no parece ser común en el siglo XIII, en que los nominalistas eran bastante raros. Después de Ockam, se hace necesario usar tal expresión para designar a sus discípulos. Los discípulos de Santo Tomás y de Duns Escoto se llaman los *reales*, pero se llaman también los *antiqui;* los partidarios de Ockam se llaman los *nominales* o *terministae*, pero también los *moderni*, no porque tuvieran la pretensión de abandonar a Aristóteles, sino porque se consideraba nueva su manera de interpretarlo. Esa filosofía moderna va a enraizar y desarrollarse sobre todo en la Universidad de París, y especialmente en su Facultad de Artes. A partir del 25 de septiembre de 1339, la doctrina de Guillermo de Ockam es allí objeto de una condenación, cuyos considerandos sugieren que era estudiada en reuniones privadas (*conventicula*), y que incluso comenzaba a enseñarse; el 29 de diciembre de 1340 se prohibe un cierto número de tesis ockamistas y nominalistas; pero así como las prohibiciones no habían impedido el triunfo de Aristóteles en el siglo precedente, tampoco las condenaciones de que es objeto la doctrina de Ockam le impedirán establecerse en París durante los ciento cincuenta años que seguirán a la muerte de su fundador.

La rápida difusión del ockamismo es atestiguada por el hecho de que el franciscano inglés Adán Woodham († 1358), el dominico inglés Roberto Holkot († 1349), y hasta Gregorio de Rimini, General de la Orden de los

Agustinos († 1358), llevan las huellas manifiestas de su influencia. Sin embargo, al retener tales nombres, importa saber que penetramos aquí en un terreno doctrinal todavía mal conocido, complejísimo y del que ya se sabe, al menos, esto: que el término «nominalismo» no basta en absoluto para definirlo. El éxito del ockamismo se explica, en gran parte, porque satisfacía a ciertas formas del pensamiento teológico y del sentimiento religioso, rechazadas por las grandes síntesis del siglo XIII, y que en él encontraban con qué justificarse. La desconfianza contra el abuso de la filosofía en teología es endémica en cierta familia de teólogos, en la que no faltan los grandes nombres, pero su reacción parecía condenada a seguir siendo puramente negativa. Negar en bloque la filosofía era una repulsa prácticamente enérgica, pero especulativamente débil. Ahora bien, el ockamismo aportaba razones filosóficas fuertes y bien trabadas para no someter la esencia divina a los análisis especulativos de la razón natural. En uno de sus aspectos más profundos, el movimiento nominalista se presenta como una reacción contra la competencia de la metafísica como conocimiento de Dios. Por eso no habrá que extrañarse de verlo aliado, en almas profundamente religiosas, con preocupaciones vivísimas de espiritualidad o incluso de mística, preocupaciones a las que ha permitido una más libre expansión.

El ockamismo se prestaba aún a muchas alianzas diferentes, imprevistas algunas, pero explicables a pesar de todo. Despojando a la teología de su armadura escolástica, Ockam se atribuía el derecho de replicar a Padres de la Iglesia, interpretándolos a su modo. De hecho, apeló con frecuencia a ellos para hacer observar que no se encontraba en sus teologías ninguna de las distinciones juzgadas necesarias por tantos teólogos del siglo XIII. Volver a los Padres era favorecer a San Agustín. La influencia agustiniana se hará sentir fuertemente en el curso de las controversias teológicas que en lo sucesivo proseguirán sin interrupción hasta la Reforma, y más allá, sobre el problema de la justificación. En un plano menos alejado de la filosofía propiamente dicha, se verá cómo el ockamismo favorece el retorno a la doctrina agustiniana (que, por lo demás, nunca se había abandonado totalmente) de la identidad radical del alma y de sus facultades. El deseo de volver a encontrar en el alma humana una imagen de la divinidad «trina» favoreció siempre esta psicología. Se partirá gustosamente de ahí para sostener la unidad íntima de las operaciones del entendimiento y de la voluntad, hasta parecer, a veces, confundirlas en un mismo acto indiviso. Parece, pues, totalmente exacto decir —con C. Michalski— que el terminismo de Ockam no ha sido la única fuente de la crisis doctrinal de los años 1339-1347, a pesar de que, por su naturaleza misma, haya podido desempeñar en dicha crisis naturalmente —valga la expresión— el papel de catalizador.

Así, pues, hay que tener en cuenta que, cuando se clasifican ciertas obras en la línea de influencia de Guillermo de Ockam, se habla, en realidad, de escritos y doctrinas en las que, con frecuencia por lo menos, no

es posible reconocer tal influencia, a no ser en cuanto sus autores dependían de movimientos intelectuales anteriores, cuya influencia había sufrido él mismo. Algunos fueron y quisieron ser discípulos suyos; los más importantes pertenecen simplemente al mismo movimiento que él. El franciscano inglés Adán Woodham (Goddam) fue verdaderamente uno de los discípulos de Ockam en Oxford, donde enseñó teología en 1340, después de haberla enseñado en Londres. Su *Comentario a las Sentencias*, arreglado por Enrique de Oyta, fue publicado por *Johannes Maior* (Juan Mayor) en París, en 1512. Adán compuso para la *Lógica* de su maestro un Prólogo que no carece de interés histórico. Hemos visto cómo Enrique de Harclay luchaba contra ciertos dominicos de Oxford, que enseñaban teología sin haberse graduado de Maestros en Artes. Había, pues, una tendencia a desunir la teología y la filosofía, tendencia que corresponde a la que, en aquel mismo momento, llevaba a los averroístas a disociar la filosofía de la teología. Woodham se queja en el citado Prólogo de que sus contemporáneos abandonaban la lógica, lo que era ciertamente un hecho nuevo en aquellas Universidades donde no había cesado de reinar desde hacía aproximadamente dos siglos: «vemos, pues, a muchos *(cernimus namque plurimos)* que, dejando a un lado esta ciencia *(hac scientia praetermissa)* y queriendo, no obstante, ocuparse de ciencia y enseñanza, se equivocan de muchos modos, diseminan errores diversos en sus clases, inventan opiniones llenas de absurdos y devanan, sin medida y sin orden, discursos prolijos absolutamente ininteligibles». Entre los que enseñaron Lógica después de Aristóteles, Adán coloca en primer lugar al venerable e incomparable doctor, «tan eminente por la humana naturaleza y el genio como puede serlo el hombre racional en esta vida gracias a las luces divinas de lo alto, Fray Guillermo de Ockam, Menor por su Orden, pero sublime por la perspicacia de su genio y la verdad de su enseñanza». Aunque haya estado —como añade sin pudor— «bajo la férula» de Ockam y lo haya admirado, según se ve, Adán parece haber restringido el campo de la crítica filosófica de su maestro, e incluso, quizá, haberla reducido a la imposibilidad de probar absolutamente la unicidad de la causa primera: *suaderi potest conclusio praedicta efficacius quam opposita, licet contra protervientem non possit sufficienter demonstrari* (C. Michalski).

Es verdad que la tesis es cardinal, puesto que en ella está implicado nada menos que el mismo monoteísmo y, por consiguiente, la teología natural entera. Recordemos que el autor de los *Theoremata* había llegado, por vías diferentes, a la misma conclusión. En cuanto a los protervos de que Adán habla, se trata del *protervus* en su función propia de *protervire*, es decir, de negarse a aceptar una proposición cualquiera, mientras quede alguna objeción que oponerle. Este personaje aparece ya en el *Opus oxoniense* de Duns Escoto, y debía ser familiar a los oyentes de las Cuestiones disputadas, pero su importancia va creciendo sin cesar en la historia del nominalismo. Esa actitud es como el símbolo de una experiencia mental recomenzada incesantemente. Cualquiera que sea la tesis propuesta,

mientras el *protervus*, el irreductible, encuentre aún en ella algo que objetar, no se ha alcanzado la certeza, se permanece en la probabilidad.

El separatismo de la fe y de la razón, de la teología y de la filosofía se expresa en fórmulas particularmente enérgicas en el *Comentario a las Sentencias* del dominico de Cambridge, Roberto Holkot († 1349). Como todo teólogo, comprueba que el misterio de la Trinidad es inconciliable con las exigencias de la lógica, pero de ello concluye la existencia de otra lógica, propia de la teología, y que los filósofos no conocieron. Aristóteles no ha visto que uno mismo puede ser a la vez uno y trino; es más, muy pocas de las reglas establecidas en los *Primeros Analíticos* son válidas para todos los casos. No hay ni siquiera una. Esto no significa, por lo demás, que hasta en teología se renuncie a la razón y a la lógica: *oportet ponere unam logicam fidei;* y esta lógica de la fe es racional a su modo, aunque sus principios sean diferentes: *rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali.* Se diría que Roberto Holkot concibe la posibilidad de una lógica no aristotélica, valedera en un plano de inteligibilidad superior al de la razón filosófica. Se ha observado con razón que eso era volver a la posición que ocupaba ya Pedro Damián en el siglo XI (B. Geyer), y por ello no es sorprendente que el argumento *de potentia Dei absoluta* desempeñe un papel decisivo en ambas doctrinas. Holkót no pone límites a la voluntad ni a la causalidad de Dios. Así, Dios no aprueba el pecado; no es, pues, su autor, pero es la causa inmediata de la volición constitutiva del pecado; de donde resulta que, si no es su autor responsable, es su causa: *sequitur necessario quod Deus sit immediate causa peccati.* Consiguientemente, Dios quiere la existencia del pecado *voluntate beneplaciti,* y puede incluso, *de potentia absoluta,* mandar al hombre que odie a Dios.

Combinados, estos principios constituyen —en Holkot más aún quizá que en Guillermo de Ockam— un poderoso instrumento de disgregación de la teología natural. Por lo demás, se le ve actuar en el *Quodlibet I,* estudiado por C. Michalski. No hay más proposiciones evidentes que aquellas en que el predicado está incluido en el concepto del sujeto; ahora bien, al estar tomados de la experiencia sensible todos nuestros conocimientos, carecemos del concepto de Dios; y no podemos, por tanto, formar ninguna proposición evidente sobre Él. Hasta se puede decir, hablando en general, que ningún filósofo ha probado jamás demostrativamente la existencia de ningún ser incorpóreo, ya que, por falta de experiencia sensible, no tenemos concepto de él. La observación vale lo mismo para Dios que para los ángeles: «todo lo que han escrito los filósofos a propósito de tales seres en sus libros lo tomaron de los legisladores (religiosos), o bien de sus propios predecesores, en los que persistía un vestigio y una sombra del conocimiento de Dios que tuvieron nuestros primeros padres: *in quibus relinquebatur quoddam vestigium umbrosum cognitionis Dei a primis parentibus*».

Semejante texto bastaría para hacer ver hasta qué punto es verdad que el ockamismo fue, en uno de sus aspectos más auténticos, una reac-

ción teológica antiaverroísta. El cosmos de Aristóteles y de Averroes sólo se mantiene como un conjunto por sus Inteligencias separadas y su Primer Motor inmóvil; este universo se hunde, pues, en cuanto se pone en duda la posibilidad de demostrar la existencia de sustancias separadas. El modo como hablaron de él muestra, por lo demás, suficientemente que no sabían gran cosa de él. Aristóteles ignora para qué sirven los ángeles, salvo tal vez para mover los cuerpos celestes, y como no prueba su existencia más que fundándose en la eternidad del movimiento, que es una proposición falsa, lo que de ellos dice no puede pasar por una demostración. Y lo mismo en lo concerniente a Dios. Jamás filósofo alguno probó demostrativamente esta proposición: *Deus est*, dando a la palabra «Dios» el sentido que tiene en el pensamiento de un creyente católico. Con mayor razón no se podrían demostrar, en rigor, los atributos del Dios en que creen los fieles. Dios es bueno, inteligente, infinitamente poderoso: he aquí otras tantas proposiciones para cuyo establecimienao falla todo concepto (*conceptum Dei nullus acquirit naturaliter sed tantum per doctrinam*). Lo sabía bien Averroes, ese horrible rufián que despreciaba igualmente todas las leyes religiosas (*ribaldus ille pessimus, Commentator Averroes, omnium legum contemptor*), la musulmana y la judía no menos que la cristiana. Y la Iglesia también lo sabe, porque lo que el Concilio de Nicea nos manda creer —que Dios creó el cielo y la tierra—, no nos mandaría creerlo si fuera posible demostrarlo.

Gregorio de Rimini († 1358), de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, que comentó las Sentencias en París durante unos diez años a partir de 1341, y fue elegido en 1357 General de su Orden, es un hombre muy conocido en la historia de la teología por su doctrina de la predestinación; pero estamos aún mal informados acerca de sus posiciones filosóficas. Parece que se ha tomado la costumbre de agregarlo al movimiento nominalista y, efectivamente, parece haber sufrido su influencia; pero, como otros muchos en el siglo XIV, Gregorio de Rimini no hizo, quizá, más que aceptar algunas conclusiones ockamistas por razones personales y sin relación con los principios de Ockam. Se podría, pues, indagar lo que se oculta detrás de la concordancia material que a veces se ha comprobado en algunas fórmulas. De hecho, el maestro a que apela este Ermitaño de San Agustín, para cuanto atañe al problema del conocimiento, no es otro que San Agustín: *qui modum nostrae cognitionis diligentius et exquisitius caeteris quorum doctrinae ad nos devenerunt investigavit.* Su obra plantea, por tanto, el problema tan curioso, aunque tan poco estudiado, de las relaciones naturales que podían establecerse entre un cierto agustinismo y el nominalismo, o, si se prefiere, de los pasadizos secretos que conducían del uno al otro. Es notable, efectivamente, que Gregorio haya podido confirmar con numerosas citas de Agustín muchas tesis que, de otro modo, nos creeríamos con derecho a explicar por la influencia difusa de Ockam. Insiste en la primacía del conocimiento intuitivo, a la vez interno y externo; prescinde de las especies como intermedias en la

intuición de los objetos presentes, pero las mantiene para la presentación de los objetos ausentes. Si, como se ha observado con razón (Würsdörfer), se deja descubrir un cierto «psicologismo» en esta tesis, ¿no será tal vez el de un lector de San Agustín, que se expresa en lenguaje escolástico? La posición tan curiosa de Gregorio en lo que respecta al problema del objeto del conocimiento y de la ciencia muestra cuán difícil sería explicarla por simple atribución a una escuela dada. Aunque afirma que el conocimiento universal *(notitia universalis)* no se refiere a unas realidades, que serían los universales, sino a signos que designan grupos de individuos —lo cual se parece, en efecto, al ockamismo—, cita en apoyo de su tesis textos de Agustín sobre el modo de formación de las nociones generales. Lo conocemos aún demasiado mal para decidir si se trata de un ockamista que se parapeta detrás de San Agustín, o de un agustiniano que se acomoda a ciertas conclusiones ockamistas. De todos modos, lo que dice del objeto del conocimiento científico no se deja reducir a ninguna conclusión simple. Para él, igual que para todo aristotélico, incluido Ockam, la ciencia se refiere a lo universal y necesario, pero de ello deduce que el objeto de la ciencia no puede ser la realidad exterior, que sólo comprende singulares contingentes. Dios solo es necesario; por tanto, si la geometría y la física tuvieran como objeto las cosas exteriores, no serían ciencias. El único objeto científico concebible es, pues, lo que él llama «lo que la conclusión significa» *(significatum conclusionis)*, que, efectivamente, es aquello a lo que el espíritu, una vez en posesión de la prueba, concede su asentimiento. Siendo un *ens in anima*, este *significatum* sólo tiene realidad mental. Por tanto, en cierto sentido es un no-ser *(nihil)*, pero de ello no se sigue que la ciencia carezca de objeto. Si Gregorio apoyaba en alguna iluminación agustiniana el objeto puramente mental que concebía así al saber, o lo dejaba flotando entre el ser y el no-ser, es un problema más entre tantos que la historia ha dejado sin respuesta, o, más bien, que la historia no ha planteado todavía.

* * *

El ockamismo estaba llamado a reclutar sus más brillantes partidarios en el medio universitario de París y a desarrollar sus virtualidades en él, no sin suscitar, desde luego, oposiciones resueltas. Una de sus primeras víctimas fue el cisterciense Juan de Mirecuria, que comentaba las *Sentencias* en París en 1345, y cuarenta de cuyas tesis fueron condenadas en 1347. Aunque sus propias conclusiones coinciden muchas veces con las de Ockam, Juan de Mirecuria llega a ellas por vías que le son propias, y su pensamiento es de un estilo totalmente personal. Distingue dos órdenes de evidencia. El primero es la evidencia especial del primer principio, que es el de contradicción. Imposible para el pensamiento no verla o no admitirla; su evidencia es, pues, infalible, y toda evidencia infalible participa de ella, como la primera de todas. El segundo orden de la evidencia es el de la experiencia, pero se distingue, a su vez, en dos grados. El primero corresponde a la experiencia interna que cada uno tiene de su propia existencia y, por consiguiente, de la existencia de cualquier cosa

en general. Recogiendo una comprobación hecha ya por San Agustín *(De Trinitate,* X, 10, 14), Juan de Mirecuria hace observar que si alguien dudara de su propia existencia, estaría obligado, por el mismo hecho, a reconocer que existe, ya quc, para dudar, es preciso ser. Hay, en este caso privilegiado, confirmación de una experiencia evidente por el principio de contradicción; por eso, semejante conocimiento es evidente e infalible.

No ocurre lo mismo con la experiencia externa. Esta experiencia debe ser, sin embargo, concebida también como inmediata; *res ipsa extra est illa quae primo intelligitur.* No hay, pues, lugar a introducir entre la cosa y el entendimiento ni especies, ni siquiera uno de aquellos seres representativos que exigía Pedro Auréolo. Primeramente, si se pone semejante intermediario entre el objeto y el intelecto, es preciso poner un segundo intermediario entre él y el intelecto, y así sucesivamente, hasta el infinito. Además, ¿cómo concebir este intermediario? No puede ser ni una sustancia ni un accidente; consiguientemente, es una ficción. No hay *idolum hominis mediante quo intelligitur homo;* en una palabra, el objeto exterior es conocido intuitivamente, *cognoscitur intuitive.* El carácter de este conocimiento intuitivo es la evidencia; pero ahora se trata simplemente de la *evidentia naturalis,* que ya no es incondicional, como la del primer principio, porque queda a merced de un milagro divino. Como hará observar Buridano, la ciencia no pide más. Juan de Mirecuria define la «evidencia natural» como aquella a que prestamos nuestro asentimiento sin temor a error posible, y asintiendo a la cual es imposible que no suceda aquello que es objeto de asentimiento, mientras se dé el influjo divino ordinario, y a menos que no haya un milagro: *Evidentia naturalis est illa qua aliquis assentit aliqualiter esse sine formidine... et non est possibile, stante Dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit esse.*

Esta distinción fundamental permite clasificar nuestros conocimientos según su grado de certeza. Un ser inteligente creado, el hombre, por ejemplo, puede conocer con certeza absoluta todo aquello cuya evidencia se reduce a la del primer principio: si Dios es, Dios es; o también: si el hombre es, el animal es. En todos los casos de este género, en que se trata simplemente de afirmar que una cosa es lo que es, la conclusión es evidente, por simple aplicación del primer principio al sujeto de la proposición. En cuanto a las proposiciones que versan sobre el munto exterior, son evidentes también, pero con esa evidencia puramente empírica *(experientia)* que hemos llamado natural, y que no es la evidencia incondicional del primer principio. Basta, sin embargo, para cerciorarnos de que hay algo blanco, algo negro, un hombre, y que determinada causa produce determinado efecto. En todos estos casos ocurre como parece, y no es posible que ocurra de otro modo mientras las causas naturales obren naturalmente y sin intervención milagrosa de Dios. Toda nuestra teología natural posee este segundo género de evidencia, y también toda nuestra ciencia del mundo exterior. No va más allá, porque Dios puede causar en nosotros cualquier sensación sin que el objeto correspondiente exista;

pero llega ahí porque, si se hace abstracción de la posibilidad de ese milagro, no es posible que se perciba lo que no es. Juan de Mirecuria se mueve, pues, en un universo cuyo conocimiento empírico presenta todas las garantías necesarias y suficientes para que sea posible una ciencia natural del mismo. Hasta se ha preguntado si no se podría concebir el universo sensible como compuesto solamente de sustancias sin accidentes. Si no fuera por el dogma cristiano —dice—, muchos admitirían sin duda, desde hace tiempo, que así acontece: *Si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo quod nisi fides esset, jam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam* (C. Michalski).

La obra de Juan de Mirecuria no ha puesto aún al descubierto todos sus secretos. Los artículos teológicos condenados en 1347 por los teólogos de París, bajo la presidencia de su Canciller, el florentino y amigo de Petrarca, Roberto de Bardis, invitan a buscar en esta dirección la razón profunda de algunas de sus tesis filosóficas. En ellas se subraya con fuerza extremada el papel de la voluntad divina. El argumento ockamista *de potentia Dei absoluta* produce aquí consecuencias tales que atrajeron la atención de los teólogos de su tiempo y motivaron la mayor parte de las censuras de que fue objeto su doctrina. Volviendo a la posición de San Pedro Damián, pero defendiéndola con fórmulas que tienen un tono distinto, Juan de Mirecuria sostiene que Dios puede hacer que el mundo no haya existido jamás o, más exactamente, que «no es evidente, ni resultado de la fe, que Dios no pueda hacer que el mundo no haya existido nunca», a lo que añade que lo contrario no lo es más, porque no se puede obligar a «los partidarios de lo contrario ni a contradecirse, ni a negar la fe, por las experiencias o conclusiones demostradas». Bien entendido —concluye— que «yo sé que de la fe se sigue que esto es falso». Actitud curiosa, en verdad, esta clase de averroísmo teológico, pues acepta como de fe una tesis que, por otra parte, afirma no derivarse necesariamente de la fe, pero que Juan de Mirecuria estima debe creerse. Comentando la quinta de sus proposiciones condenadas —«para mí no es evidente, ni evidentemente probado, ni resultante de la fe, que sea imposible que Dios haga que el mundo jamás haya existido»—, nuestro teólogo observa simplemente: «Mi conclusión sobre este punto me parecía verdadera, porque yo no quería presumir de tener un conocimiento que no tenía».

[illegible] graves si Juan de Mirecuria no las hubiese prolongado en el terreno de los futuros contingentes y en el de la predeterminación de los actos humanos. Dios quiere que todo lo que es, de cualquier modo que sea, sea así. Incluso si «esto» es contingente, es Dios quien hace que sea tal, y lo hace eficazmente: *Qualitercumque sit, Deus vult efficaciter sic esse*. Tomando, a su vez, la expresión *voluntas beneplaciti*, no en su sentido clásico de aprobación divina, sino en el sentido fuerte de *voluntas efficax Dei*, deduce también [illegible]

pero llega ahí porque, si se hace abstracción de la posibilidad de ese milagro, no es posible que se perciba lo que no es. Juan de Mirecuria se mueve, pues, en un universo cuyo conocimiento empírico presenta todas las garantías necesarias y suficientes para que sea posible una ciencia natural del mismo. Hasta se ha preguntado si no se podría concebir el universo sensible como compuesto solamente de sustancias sin accidentes. Si no fuera por el dogma cristiano —dice—, muchos admitirían sin duda, desde hace tiempo, que así acontece: *Si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo quod nisi fides esset, jam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam* (C. Michalski).

La obra de Juan de Mirecuria no ha puesto aún al descubierto todos sus secretos. Los artículos teológicos condenados en 1347 por los teólogos de París, bajo la presidencia de su Canciller, el florentino y amigo de Petrarca, Roberto de Bardis, invitan a buscar en esta dirección la razón profunda de algunas de sus tesis filosóficas. En ellas se subraya con fuerza extremada el papel de la voluntad divina. El argumento ockamista *de potentia Dei absoluta* produce aquí consecuencias tales que atrajeron la atención de los teólogos de su tiempo y motivaron la mayor parte de las censuras de que fue objeto su doctrina. Volviendo a la posición de San Pedro Damián, pero defendiéndola con fórmulas que tienen un tono distinto, Juan de Mirecuria sostiene que Dios puede hacer que el mundo no haya existido jamás o, más exactamente, que «no es evidente, ni resultado de la fe, que Dios no pueda hacer que el mundo no haya existido nunca», a lo que añade que lo contrario no lo es más, porque no se puede obligar a «los partidarios de lo contrario ni a contradecirse, ni a negar la fe, por las experiencias o conclusiones demostradas». Bien entendido —concluye— que «yo sé que de la fe se sigue que esto es falso». Actitud curiosa, en verdad, esta clase de averroísmo teológico, pues acepta como de fe una tesis que, por otra parte, afirma no derivarse necesariamente de la fe, pero que Juan de Mirecuria estima debe creerse. Comentando la quinta de sus proposiciones condenadas —«para mí no es evidente, ni evidentemente probado, ni resultante de la fe, que sea imposible que Dios haga que el mundo jamás haya existido»—, nuestro teólogo observa simplemente: «Mi conclusión sobre este punto me parecía verdadera, porque yo no quería presumir de tener un conocimiento que no tenía».

Las consecuencias de esta actitud no hubiesen sido muy graves si Juan de Mirecuria no las hubiese prolongado en el terreno de los futuros contingentes y en el de la predeterminación de los actos humanos. Dios quiere que todo lo que es, de cualquier modo que sea, sea así. Incluso si «esto» es contingente, es Dios quien hace que sea tal, y lo hace eficazmente: *Qualitercumque sit, Deus vult efficaciter sic esse.* Tomando, a su vez, la expresión *voluntas beneplaciti,* no en su sentido clásico de aprobación divina, sino en el sentido fuerte de *voluntas efficax Dei,* deduce también de ella, como Holkot, que Dios quiere eficazmente el pecado. Así, pues, sin querer afirmarlo expresamente, Juan de Mirecuria concede «que

Dios hace que alguien peque y sea pecador, y que quiere, *voluntate beneplaciti,* que tal hombre sea pecador y que el mal ocurra». Ciertamente, Dios no puede hacer el mal ni hacer que el mal ocurra, inmediatamente y por sí solo; pero lo cierto es que, en virtud de su *velle efficax,* el pecado se comete, puesto que nadie peca queriendo de modo distinto a como Dios quiere que el pecador quiera. Así, Dios hace pecar al pecador y que sea él quien peque: *facit ipsum peccare et quod ipse peccet.* Holkot había admitido ya que hay tres casos en que la voluntad cede a la violencia de la aflicción o de la alegría y a la tiranía del hábito; Juan de Mirecuria admite también que hay tentaciones a las que no se puede resistir sin un milagro, por mucha gracia que se tenga entonces, y que si el milagro no se produce, el comercio con la mujer de otro no es entonces adulterio, *et sic de aliis peccatis.* ¿Hay que reconocer una influencia del determinismo teológico de Tomás Bradwardino en estos doctores? Las fechas actualmente admitidas para la obra de Bradwardino autorizan la hipótesis (C. Michalski), pero no se debe olvidar que todas las doctrinas, tomadas en concreto, pueden prolongar corrientes anteriores, algunas de las cuales pueden ser incluso muy antiguas.

Por importante que sea la obra de Juan de Mirecuria, la historia de la filosofía se encuentra todavía más inmediatamente interesada en la de Nicolás de Ultricuria, miembro de la Sorbona entre 1320 y 1327, Maestro en Artes y Licenciado en Teología, condenado a ser quemado públicamente el 25 de noviembre de 1347 ante la Universidad de París reunida para ello; dicha obra está representada por sus cartas a Bernardo de Arezzo y su tratado *Exigit ordo executionis.* El punto de partida de Nicolás de Ultricuria es una teoría del conocimiento que, fundada en principios análogos a los de Ockam, son llevados a sus más extremadas consecuencias. No admite más que un solo orden de conocimientos absolutamente ciertos: los que son inmediatamente evidentes. Ahora bien, la evidencia inmediata sólo puede tener dos fuentes: la comprobación experimental o la afirmación de la identidad de una cosa consigo misma. Fuera de la comprobación de lo que es, y fuera de la afirmación de que «lo que es, es; es lo que es, y nada más», no hay para el hombre ninguna certeza propiamente dicha. Pero el interés particular que presenta la doctrina de Nicolás de Ultricuria se encuentra en la aplicación consecuente que de ella hace a las ideas de causa y de sustancia. Ockam mismo había andado ya buen trecho en este sentido. Hemos visto que la existencia de un alma, sustancia inmaterial a la manera de la que nos atribuye Aristóteles, le parece harto dudosa. Sabemos que, según él, ningún vínculo *a priori* une la causa al efecto, y que sólo la experiencia puede decidir si tal fenómeno es o no es efecto o causa. Nicolás de Ultricuria deducirá, con una lógica aplastante, las consecuencias que se siguen de este principio, y concluirá manifestando que la doctrina de Aristóteles no contiene ni una sola proposición demostrada.

¿Cuál es, en efecto, el primer principio sobre el que deben apoyarse todos los conocimientos ciertos? Es, según opinión común, el principio

de contradicción: las contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas. Ése es el principio primero, y lo es doblemente, pues ningún otro es anterior a él y él es anterior a los demás. De ello resultan seis corolarios: 1.º La certeza de todo conocimiento fundado en el primer principio es absoluta, porque no se puede concebir nada que lo contradiga; lo que se demuestra por la luz natural de la razón queda absolutamente demostrado y ningún poder puede hacer que proposiciones contradictorias sean verdaderas simultáneamente. 2.º No hay grados de evidencia: todo lo que es evidente lo es de igual manera. 3.º Salvo la certeza de la fe, no hay cierto más que el primer principio o lo que a él se refiere. 4.º Toda conclusión silogística verdadera debe relacionarse directamente o indirectamente a este primer principio. 5.º En toda consecuencia directamente relacionada con el primer principio, el consiguiente debe ser idéntico a todo el antecedente o a parte de él, sin lo cual no podría ser inmediatamente evidente que el antecedente y el consiguiente sean compatibles. 6.º En toda consecuencia que se deduzca del primer principio, el antecedente es igual al consiguiente, en todo o en parte, cualquiera que sea el número de los intermediarios.

Apliquemos estas reglas a la definición de la causalidad. De ellas resulta, primeramente, que, de que una cosa exista, no se puede sacar la consecuencia de que exista otra. Esta conclusión se impone con absoluta necesidad. Porque, o bien la cosa de la que se concluye la existencia es distinta de la cosa dada, o bien es la misma. Si es la misma, volvemos a caer en la afirmación de que lo que es, es; si es distinta, nada nos obliga a afirmarla o negarla, puesto que el primer principio nos garantiza simplemente que una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contraria. El primer principio, garantía última de la certeza, nunca nos permite concluir de una cosa otra, de donde resulta que el nexo que une la causa al efecto no es necesario ni evidente. Para quien reconoce el principio de contradicción como primer principio, la conclusión es inevitable, y ni los razonamientos ni los ejemplos servirán de nada. Porque, o bien los ejemplos aducidos supondrán que el consiguiente es parcial o totalmente idéntico al antecedente —hay una casa, luego hay una pared—, y nadie niega que entonces la conclusión sea necesaria, puesto que va de lo mismo a lo mismo, o bien la conclusión va de lo mismo a otro, y entonces no nos contradiríamos afirmando lo contrario de la conclusión.

Se ha dicho de Nicolás de Ultricuria que era el Hume de la Edad Media; y, efectivamente, parece inevitable el relacionar ambos nombres. Sin embargo, importa mucho comprender en qué sentido es semejante y en qué sentido difiere la posición de los dos filósofos. Podríamos decir, con lenguaje moderno, que, para ambos pensadores, el nexo que une la causa al efecto no es analítico. Pero hay que añadir que Nicolás de Ultricuria, muy diferente de Hume en este punto, admite todavía que la relación de causa a efecto puede sernos dada de primera intención, y que incluso se nos da, con perfecta evidencia, en la experiencia. Nos equivocaríamos si supusiéramos que lo que puede haber de escepticismo en el

pensamiento de Nicolás de Ultricuria es en él algo primitivo. El fondo de su pensamiento y el término adonde quiere llegar es que, en el terreno de las existencias, sólo la experiencia nos autoriza a afirmar. Por este punto se relaciona directamente con Ockam y con la gran corriente del experimentalismo medieval. Y, sin duda, puesto que sólo quiere afirmar las existencias experimentalmente comprobadas, gran número de afirmaciones le dejan esceptico; pero siempre se es escéptico de algo, y el escepticismo de Nicolás de Ultricuria no es más que la contrapartida de un empirismo muy resistente.

De esto nos daremos cuenta con mayor claridad todavía al ver la elaboración que Nicolás de Ultricuria hace de la idea de sustancia. La sustancia no es más que un caso particular de la causalidad; dados ciertos hechos, tanto si se trata de propiedades corporales como si se trata de operaciones psicológicas, se supone inmediatamente la existencia de una sustancia material o espiritual para explicarlas. Pero no podemos elegir, tampoco aquí, más que entre deducir una cosa de otra o comprobar lo que nos es dado. Si concluimos una cosa de otra, nada nos prohibe llamar accidentes a los hechos internos o externos que comprobamos y explicarlos por otros que suponemos y a los que llamaremos sustancias. Pero hay que saber que tal conclusión no tiene ningún carácter de necesidad; no es contradictorio hacerlo, y tampoco lo es no hacerlo; la inferencia del accidente a la sustancia expresa, pues, una simple posibilidad. Si queremos, por el contrario, atenernos a lo dado, diremos que un accidente está en la sustancia siempre que la sustancia nos sea dada en la experiencia al mismo tiempo que el accidente; pero nunca nos podremos servir del principio «todo accidente supone una sustancia» para concluir, de la existencia de un accidente comprobado, una sustancia que no comprobamos. Nada nos autoriza a afirmar sino lo que conocemos por nuestros cinco sentidos y por experiencias formales: *nec illud valet ad ostendendum rem aliam esse ab objectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris.*

Los mismos razonamientos que valen para las sustancias y para las causas valdrían igualmente para los fines y para la idea de perfección. Así como no se puede afirmar de un efecto una causa, precisamente porque el efecto no se confunde con la causa, del mismo modo no se puede afirmar de una cosa que sea el fin de otra. Jamás es ni necesario ni contradictorio que una cosa sea o no el fin de otra. Hay, pues, perfecto derecho a no querer penetrar en este dominio; y, si se entra en él, se tiene igualmente derecho a afirmarlo todo. Lo que es verdad de la finalidad es verdad de los grados de perfección que se pretende introducir en las cosas. Para afirmar que una cosa es más perfecta que otra hay que comparar dos cosas diferentes; y, si se comparan dos cosas diferentes, no hay contradicción alguna en que una de ellas sea más o menos perfecta que la otra. Por tanto, no se debe decir de las cosas que son más o menos perfectas, sino solamente que son diferentes; si son diferentes, son igualmente diferentes y, por consiguiente, también son todas igualmente perfectas. Cada una de ellas es lo que es y lo que debe ser para concurrir

a la perfección del todo, y quienes pretenden jerarquizarlas no hacen más que expresar la arbitrariedad de nuestras preferencias pesonales.

Así, Nicolás de Ultricuria propone estas tesis, cuyas consecuencias han de ser decisivas por lo que respecta a la teología natural, en nombre de una concepción definida del conocimiento humano. Cuando afirma que el primer principio es el principio de contradicción, no pretende que podamos hacer salir de él todos nuestros conocimientos; este principio no es la fuente de nuestros conocimientos, sino el criterio de la verdad. La fuente de nuestros conocimientos está en la experiencia, y si el principio de contradicción es el criterio de la verdad, lo es únicamente porque no hace otra cosa que prolongar, a través de una serie más o menos larga de intermediarios, la evidencia inmediata de la intuición primera. Experimentar una cosa es comprobar que existe; razonar sobre esa cosa con una certeza coactiva es afirmar que es lo que es. Por tanto, puede existir un conocimiento directo y cierto de la causalidad, pero tal conocimiento dura tanto cuanto la experiencia sensible, por la que comprobamos la coexistencia de causa y efecto. Una vez terminada la comprobación experimental, queda la simple probabilidad de que los mismos efectos se produzcan, si vuelven a darse las mismas condiciones. Pero para tener este conocimiento simplemente probable de una relación de causa a efecto, es preciso haber tenido antes conocimiento evidente de ella. Porque ha sido evidente para mí que mi mano se calentaba cuando la acercaba al fuego, considero ahora probable que mi mano se caliente si la vuelvo a acercar al fuego: *quia mihi fuit evidens aliquando, quod quando ponebam manum ad ignem eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus.* Pero esto no pasa de ser una probabilidad. Aunque se den todas las condiciones para que se produzca el fenómeno, el principio de contradicción no nos garantiza que el fenómeno se producirá. Esta proposición: «se acerca el fuego a la paja y no hay ningún obstáculo, luego la paja arderá», no es evidente; es sólo una probabilidad fundada en la experiencia.

Esa es también la razón de que debamos mostrarnos muy reservados en lo que concierne a la afirmación de las sustancias. Las únicas sustancias cuya existencia podemos afirmar son nuestra alma y lo que comprobamos por medio de los sentidos. A excepción de nuestra alma y de los objetos que conocemos por nuestros cinco sentidos, así como por nuestras experiencias formales, no tenemos derecho a afirmar la existencia de ninguna otra sustancia. Efectivamente, si hubiera otras, las conoceríamos, ya por experiencia inmediata y sin razonamiento, ya por medio del razonamiento. Pero si de ellas tuviéramos intuición directa, todos conocerían esas sustancias, y hasta los mismos campesinos sabrían cuáles son. Y si quisiéramos inferir su existencia a partir de lo que percibimos, tendríamos que concluir que una cosa está en la existencia de otra cosa, lo cual es imposible. De ello resulta que, dados los objetos sensibles, nadie ha podido jamás deducir de ellos con evidencia la existencia de esas otras cosas que llamamos sustancias. *Ex regula supra dicta sequitur,*

quod nunquam fuit alicui evidens, quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, essent quaedam aliae res, utpote aliae quae dicuntur substantiae. Y si nadie ha tenido jamás un conocimiento evidente de estas pretendidas sustancias, de ahí se sigue igualmente que tampoco tendríamos de ellas un conocimiento probable, ya que toda probabilidad actual supone una evidencia pasada. Nicolás de Ultricuria no conserva más que el nombre de la sustancia, puesto que la identifica con el contenido de nuestra experiencia interna o externa. Sustancia es cuanto percibimos, y nada más que eso. Ha visto muy bien, en particular, que la aplicación del principio «todo accidente reside en una sustancia» es pura tautología. Si se admite esta definición del accidente, de ella se deduce evidentemente que, si hay un accidente, también hay una sustancia; mas con semejante procedimiento se probaría igualmente cualquier cosa. Pongamos, por ejemplo, que la palabra «hombre» signifique que el hombre es inseparable del asno; de ello resultará la evidencia siguiente: hay un hombre, luego hay un asno. Nicolás de Ultricuria lleva su crítica tan lejos, que niega la existencia de las mismas facultades psicológicas. No son evidentes razonamientos como los que siguen: hay una intelección, luego hay un entendimiento; hay una volición, luego hay una voluntad: *istae consequentiae non sunt evidentes: actus intelligendi est, ergo intellectus est; actus volendi est, igitur voluntas est.* Veamos cuáles son las consecuencias metafísicas de semejante doctrina.

A pesar de la oscuridad del texto que ha llegado hasta nosotros, se descubre fácilmente que Nicolás de Ultricuria tuvo plena conciencia de sus consecuencias, y que están continuamente presentes en su espíritu. Ante todo, es evidente que con tal doctrina del conocimiento cortamos los únicos caminos que podrían conducirnos a Dios. ¿Afirmaremos la existencia de Dios en nombre del principio de causalidad? Pero del hecho de que exista una cosa no se puede concluir que exista otra; por tanto, no podríamos concluir, de la existencia del mundo, la de Dios. Y si de que no exista una cosa no se puede concluir que no exista otra, tampoco podríamos concluir que, si Dios no existiera, tampoco existiría el mundo. Observamos, por lo demás, que, pues un conocimiento que jamás ha sido experimentalmente evidente, no puede llegar a ser probable, Nicolás de Ultricuria ni siquiera debe considerar probable la existencia de una primera causa. Por consiguiente, no debemos asombrarnos demasiado de que haya considerado estas dos proposiciones: «Dios existe» y «Dios no existe» como dos maneras diferentes de decir la misma cosa. Lo que es verdad de la causalidad es verdad de la finalidad y de la perfección. Las pruebas de la existencia de Dios por la finalidad y por los grados de perfección nos están, por tanto, igualmente vedadas, y esta verdad va a unirse a la masa de aquellas otras que sólo dependen de la fe.

Al rechazar la afirmación aristotélica de la sustancia, Nicolás de Ultricuria se veía llevado a modificar profundamente la concepción, que se había hecho tradicional, de la materia y del alma. Si es cierto que no se puede demostrar que en un trozo de pan haya otra cosa que sus propie-

dades sensibles, resulta imposible explicar los fenómenos por intervención de las sustancias y de las formas. Por eso, Nicolás de Ultricuria abandona resueltamente la física de Aristóteles y se hace partidario del atomismo epicúreo. En la materia no hay más que una sola especie de movimiento: el movimiento local. La generación y la destrucción de los cuerpos no suponen que formas diferentes se sucedan en un mismo sujeto, sino simplemente que los átomos se asocian de tal modo que forman ciertos cuerpos y se disocian cuando esos cuerpos se disgregan. Hasta la luz se explica por un movimiento corporal que determina la presencia del cuerpo luminoso; y su transmisión, contrariamente a lo que se cree de ordinario, exige cierto tiempo. En cuanto al alma, consiste en cierto espíritu, al que llamamos intelecto, y otro espíritu, al que llamamos sentido. Cuando los átomos que constituyen el cuerpo humano se disgregan, el intelecto y el sentido continúan existiendo. Hay, pues, una inmortalidad asegurada, e incluso hay recompensas y castigos que esperan a los buenos y a los malos, pero he aquí bajo qué forma se les puede concebir. En el justo, el entendimiento y el sentido se encuentran en excelente disposición; en el malo e injusto, por el contrario, están mal dispuestos. Por tanto, hay que admitir que el sentido y el intelecto del justo volverán a encontrarse un número infinito de veces en el mismo estado de perfección cuando se reúnan a lá misma combinación de átomos que constituye su cuerpo. Porque el cuerpo se reconstruirá y se disgregará una infinidad de veces. Cuando, por el contrario, sea el alma de un malo la que encuentre su cuerpo, se reunirá con él en la mala disposición en que se encontraba en el momento en que lo dejó. Quizá pueda suponerse igualmente que cuando los dos espíritus de un justo —el intelecto y el sentido— dejen su cuerpo, se unan inmediatamente a otro cuerpo compuesto de átomos más perfectos. Estas doctrinas no deben turbar a nadie, pues, por asombrosas que parezcan, son más probables que muchas otras en las que se ha creído durante mucho tiempo. Y tal vez otra doctrina venga aún a hacerla inverosímil a su vez. Así, pues, adhirámonos, entre tanto, a la ley de Cristo, y creamos que las recompensas y los castigos se hacen como nos dice la ley sagrada.

Este artificio, al que la cédula de condenación llama *excusationem vulpinam,* nos muestra a un Nicolás de Ultricuria bastante próximo al averroísmo por lo que respecta al problema de las relaciones entre la razón y la fe. Efectivamente, Ockam consideraba que, a falta de certezas demostrativas, hay probabilidades en favor de las verdades de fe. Al renunciar incluso a estas probabilidades, Nicolás de Utricuria se veía constreñido a yuxtaponer los dos sistemas que renunciaba a coordinar. Estas doctrinas prueban igualmente que los pensadores de la Edad Media no necesitaron socorros exteriores para liberarse de Aristóteles; todas las razones por las que se explica que el hecho se produjo en el siglo XVI fracasan ante este otro hecho: a partir del siglo XIV el aristotelismo estaba ya juzgado y condenado. Desde Guillermo de Ockam, la emancipación del pensamiento filosófico es completa; con Nicolás de Ultricuria, se hace

plenamente consciente de sí misma. Toda la filosofía de Aristóteles supone que hay sustancias y que las conocemos; puesto que esta tesis fundamental es falsa, de ahí resulta «que en toda la filosofía natural y en toda la metafísica de Aristóteles no hay dos conclusiones ciertas, y tal vez ni una sola». El remedio para esta miseria de la filosofía consiste en apartarse de las cuestiones insolubles para volverse a la experiencia. Y aquí es donde nos aparece claramente el verdadero carácter de esta doctrina.

Como todos los espíritus positivos y críticos, cualquiera que sea la época en que aparezcan, Nicolás de Ultricuria desea limitar el conocimiento para fundamentarlo mejor. Se ha hablado de su escepticismo, como si una de sus preocupaciones dominantes no hubiera sido la de evitarlo. Al situar —con Ockam— el conocimiento intuitivo, es decir, la experiencia inmediata, en el origen de todas nuestras certezas, se asegura, al menos, un pequeño número de conocimientos que jamás podrán ser conmovidos por duda alguna. Si se admite que la experiencia, y únicamente la experiencia, nos permite alcanzar las existencias, se tendrá certeza, al menos, de los objetos de los cinco sentidos y de nuestros estados psicológicos; si no se quiere afirmar, por el contrario, que lo que se ve es, y que lo que no existe no se ve, tampoco se tiene ya certeza de la existencia del mundo exterior ni de sí mismo. Se viene a parar, finalmente, al escepticismo de los académicos. «Y para evitar tales absurdos —concluye— he sostenido, en mis disputas en la Sorbona, que tengo certeza evidente de los objetos de los cinco sentidos y de mis operaciones psicológicas».

Así, el experimentalismo es el único refugio seguro contra el escepticismo, y, por el contrario, la posición opuesta nos conduce a él. ¿Cómo puede uno declarar que está cierto de conclusiones tan ocultas como la existencia de un primer motor y otras del mismo orden, mientras se duda de esas primeras verdades de hecho, que son las más ciertas de todas? Es que se han apartado de las cosas para poner su confianza en los libros. Sin duda, las certezas que podamos tener acerca de los fenómenos naturales son muy poca cosa; pero los hombres podrían adquirir muy pronto esos pocos conocimientos si empleasen su inteligencia en comprender las cosas en lugar de dedicarla a comprender a Aristóteles y a Averroes: *illa tamen modica certitudo potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res et non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris.* «Y como el conocimiento de las cosas podría adquirirse en poco tiempo partiendo de las apariencias naturales, es sorprendente que algunos estudien a Aristóteles y a Averroes hasta su edad decrépita, que abandonen por el estudio de esta lógica las cuestiones morales y la preocupación por el bien común, y que si algún amigo de la verdad surge tocando la trompeta para despertar a estos dormilones de su sueño, se indignen y, por así decirlo, corran a las armas para emprender una lucha a muerte contra él». En el texto de Nicolás de Ultricuria se anuncian ya no sólo muchos temas favoritos del siglo XVI, sino hasta el mismo tono de ese siglo.

Nada muestra mejor que una doctrina semejante cuánto pueden diferir entre sí las obras que habitualmente se atribuyen a la influencia de Ockam. Nicolás de Ultricuria sostuvo tesis que en vano se buscarían en los escritos del *Venerabilis Inceptor*, y de los que nada permite creer que él hubiera podido reconocerlos como derivados de los suyos. Tampoco es cierto que deriven de él, porque nada prueba que la obra de Nicolás de Ultricuria no hubiera nacido, aproximadamente tal como es, de no haber existido la de Ockam. La observación vale para otras doctrinas, todavía mal conocidas, que son agrupadas igualmente alrededor de la de Ockam, a la que se asemejan, efectivamente, en algunos puntos, en los que parece, a veces, que estén inspiradas, pero que quizá sólo se apoyan ocasionalmente en ella porque se encuentran marchando en el mismo sentido y pueden así ayudarse en el camino. Lo que les da un aire de familia es que todas se esfuerzan, conscientemente o no, por disolver la concepción aristotélica de la naturaleza y del mundo, sometiéndola a la doble prueba de un empirismo radical y de una crítica *a priori*, cuya única regla es el principio de identidad. Porque Aristóteles no dedujo apriorísticamente su doctrina del principio de Parménides, dicha doctrina no podía resistir a la prueba. Por eso la vemos deshacerse bajo la crítica de aquéllas; pero, después de destruirla, cada una se orienta hacia una de las múltiples vías libres que ahora se ofrecen a su elección. Juan de Mirecuria se acomodó a un universo de sustancias desprovistas de accidentes; Nicolás de Ultricuria estimaba que Aristóteles jamás probó la existencia de sus famosas sustancias, y él mismo corría la aventura de un renovado atomismo de Demócrito, incluyendo en él la ley del eterno retorno; se sabe por algunas citas, una de las cuales es de Oresme († 1382), la existencia del *Comentario a las Sentencias* de un tal Ricardo Billingham, que parece haber relegado al orden de las probabilidades la existencia de toda sustancia. Para ello le bastaba partir del hecho, reconocido por Aristóteles, de que no alcanzamos la sustancia sino a través de los accidentes. Eso equivale a decir —concluye Billingham— que no la alcanzamos en absoluto y que, por consiguiente, no tenemos razón alguna para afirmar que existe. Ahora bien, lo que es verdad de la sustancia llamada sensible lo es mucho más aún de esas sustancias separadas de las que —todos concuerdan en esto— no tenemos experiencia. Según Billingham —dice Oresme—, *nec plus sentitur substantia quam motor coeli;* y añade, hablando esta vez en plural, como de un grupo: *Et ideo dicunt quod non est simpliciter evidens aliquam substantiam esse, immo solum probabile.* Tenemos con ello un empirismo sensualista del que se ignora totalmente si debe lo más mínimo a la influencia de Ockam. El franciscano Pedro Brinkel, a quien citan Pedro de Candía y Juan de Basilea (Obispo de Lombez en 1389), es un caso todavía más instructivo, porque de él tenemos una *Lógica* cuya doctrina de la *suppositio* no concuerda con la de Ockam (C. Michalski); sin embargo, ha sostenido que Dios no es demostrable a partir de sus efectos, porque es imposible llegar a concluir, de efectos finitos, una causa infinita. Esta insistencia en la infinidad de Dios podría explicarse tan bien, si no mejor,

suponiendo que Brinkel prolongaba la crítica, de espíritu escotista, desarrollada por los *Theoremata*, que suponiéndola emparentada con el ockamismo. El progreso de la historia consistirá, sin duda, más bien en distinguir los filósofos críticos del siglo XIV según la diversidad de sus motivos, que en agruparlos con arreglo a la identidad de sus conclusiones.

En la Universidad de París, el movimiento terminista parece dominado por Juan Buridano, de Béthune, cuya larga carrera y valor personal explican suficientemente su influencia en Francia y en otras naciones. Rector de la Universidad de París en 1328, recibe por segunda vez esta dignidad en 1340; allí lo seguimos encontrando en activo en 1358, y tal vez hasta en 1366, después de lo cual desaparece de la historia para entrar en la leyenda, o más bien las leyendas, de las que Villon y otros se han hecho eco. Es un lógico, autor de *Summulae logicae* que tuvieron el insigne honor de ser inscritas en 1398, con las *Summulae* de Pedro de España, en el programa de los autores que debían ser leídos en la Facultad de Artes de Colonia. Su obra escrita es, por lo demás, propia de un Maestro en Artes: Cuestiones sobre la *Física*, el *De anima*, la *Metafísica*, la *Ética* y la *Política;* se puede añadir, según las recientes investigaciones de C. Michalski: es un Maestro en Artes que se presta a la influencia de Ockam, pero no sin examen. Forma, además, parte del grupo de maestros que, en 29 de diciembre de 1340, es decir, el mismo año de su segundo rectorado, firman un decreto prohibiendo enseñar varias tesis de Ockam. Vamos a ver que, efectivamente, tenía respuestas personales sobre muchas cuestiones.

Para Buridano —igual que para Aristóteles—, toda ciencia debe su unidad a la de su objeto, o más bien, como se decía en la Edad Media, a la unidad del sujeto a que se refiere; pero este sujeto es un término (*terminus*). El término que constituye el sujeto de la lógica es el universal; la geometría y la metafísica tienen por sujeto la magnitud y el ser, respectivamente. Con Ockam, Buridano define así el término: una palabra que, en el discurso, ocupa el lugar (*supponit pro*) de un objeto determinado; pero modifica la clasificación ockamista de las *suppositiones logicas*, ya que suprime la fórmula *suppositio simplex*, que designaba, para Ockam, el caso en que la palabra significa simplemente una noción general de especie (ejemplo: *hombre es una especie*), y la sustituye por la de *suppositio materialis*, que correspondía, según Ockam, al caso en que un término significaba la palabra misma que lo designa (ejemplo: *hombre es una palabra*).

De ahí resulta una nueva acomodación de los términos y de su valor significativo, cuyo sentido exacto no aparece todavía con mucha claridad, pero qué autoriza a preguntarse si el nominalismo de Buridano fue tan puro como se creía hasta estos últimos tiempos. Efectivamente, al menos su lenguaje, en el que la *essentia* desempeña tan gran papel, recuerda, a veces, el lenguaje de Avicena. Una sola y misma esencia —la de Sócrates, por ejemplo— puede ser concebida por dos conceptos diferentes: uno que es indiferente a varios individuos, y otro que es apropiado a uno de

ellos. El primer género de conceptos es designado por nombres comunes; el segundo, por nombres propios. Sea propio o común el nombre, es un nombre de primera intención *(nomen primae intentionis)*, es decir, según el lenguaje de Aristóteles, un nombre que significa un ser real y no una simple noción del entendimiento. Como dice el mismo Buridano, hombre, caballo, Sócrates, blanco, etc., son nombres de «primera intención», y la única diferencia entre ellos consiste en que el nombre propio designa al individuo como sujeto concreto *(individuum pro subjecto)*, mientras que el nombre común designa al individuo tomado en su forma *(individuum pro forma)*. Nombres comunes y nombres propios significan, pues, la misma realidad bajo dos aspectos distintos.

Por el contrario, se cambia de orden si se toma como objeto de pensamiento no ya al individuo en cuanto tal o en su forma —la cosa hombre, por ejemplo—, sino la indiferencia para varios sujetos individuales, que es la modalidad propia de los nombres comunes y de sus conceptos. Desde este momento, nuestro pensamiento ya no se refiere a lo real concreto (Sócrates, este hombre), sino a una especie o a un género, es decir, a un universal. Este universal mismo puede ser captado de dos maneras. Porque se presenta primero como significando por modo universal cosas reales, que son los individuos contenidos en la especie; pero se puede entender también como significando el modo universal mismo bajo el que nuestro concepto de hombre aprehende a los hombres, es decir, no ya el universal haciendo las veces de los sujetos que connota a la vez *(universale pro subjecto)*, sino el universal tomado en su universalidad misma *(universale pro forma)*. He aquí una distinción que, sin duda, convenía conocer para aprobar los exámenes de lógica, entre los años 1328 y 1358, en la Facultad de Artes de la Universidad de París.

Así, pues, la lógica, entendida de este modo, versa —como quería Aristóteles— sobre conceptos de conceptos, o conceptos de segunda intención; pero la ciencia misma se refiere a conceptos del primer grado, los que designan a los individuos en sí mismos o en sus formas. En el orden del conocimiento real, todas las categorías significan, en definitiva, la cosa real que determinan bajo diversos aspectos. Esto es verdad incluso de la categoría de relación: «la paternidad de Sócrates» y «Sócrates es padre», o «la semejanza de Sócrates» y «Sócrates es semejante a Platón» son otras tantas fórmulas en las que *paternidad, padre, semejanza* y *semejante* no significan sino la cosa misma que es Sócrates, tomada en sus diversas relaciones.

Consiguientemente, la ciencia versa siempre sobre sujetos concretos y los estudia a la luz del primer principio; pero no es exacto que se deduzca de él. El principio de contradicción se aplica a todo lo real dado por la experiencia sensible, que desempeña también, por tanto, el papel de principio. Por eso, Buridano rechaza las conclusiones de Nicolás de Ultricuria, o, como muy bien dice, de los que piensan «que es absolutamente imposible demostrar una conclusión cualquiera, en la que se afirme de un sujeto cualquiera el verbo *es*». Los defensores de esta tesis niegan

que se pueda demostrar que una cosa sea, con ayuda del primer principio solo, por la simple razón de que no hay término medio más evidente que el término *es*. Toda tentativa de este género sería una petición de principio; por ejemplo: B es; ahora bien, A es B; luego A es. Eso es —dicen— conceder bajo otra forma precisamente lo que se trata de demostrar. Su conclusión sería correcta si, como exigen, toda demostración debiera reducirse a la evidencia del primer principio; pero no es exacto, porque encontramos los principios de muchas de nuestras demostraciones en la sensación, en la memoria o en la experiencia que resulta de sensaciones acumuladas. Añadamos que, aunque el primer principio no permite, por sí solo, demostrar que una cosa exista, permite demostrar la existencia de una cosa a partir de otra: el hombre no existe sin corazón; es así que este hombre existe; luego existe su corazón. Para que el razonamiento sea concluyente, basta probar que el hombre no puede vivir sin corazón. Por razonamientos análogos demostró Aristóteles la existencia de una causa primera, y todo nuestro saber real está hecho de dichos razonamientos.

Semejante actitud concuerda con lo que, por otros conductos, se sabe del interés que Buridano tenía por los problemas de filosofía natural. También en ese campo, el trabajo había sido iniciado antes de Buridano, e incluso antes de Ockam, cuyas reflexiones personales y cuyo método le habían llevado, empero, bastante lejos. Porque no es preciso multiplicar los seres sin necesidad, el *Venerabilis Inceptor* había atribuido una misma materia a los cuerpos celestes y a los terrestres; puesto que todos los fenómenos se explican tan bien con una causa como con dos, no se tiene derecho a suponer más que una sola. Sigue siendo la misma preocupación de dar cuenta de los fenómenos de la manera más sencilla, lo cual le había llevado a criticar la doctrina universalmente admitida del movimiento de los cuerpos. Según Aristóteles, todo móvil supone un motor distinto de este móvil. Si se trata de un movimiento natural, es la forma misma del cuerpo la que explica su movimiento. Si se trata de un movimiento violento, es decir, impuesto desde el exterior al móvil, el caso es mucho más complejo y el fenómeno más difícil de explicar. Se comprende fácilmente, en efecto, que un movimiento natural se prolongue en el tiempo y tenga una cierta duración, porque la causa del movimiento es interior al móvil y está siempre presente para mantener su movimiento; es el caso de una piedra que cae porque es naturalmente pesada, o del fuego que se eleva porque es naturalmente ligero. Pero, si se trata de un movimiento violento, como el de una piedra que se eleva porque la han tirado al aire, no se comprende ya que el movimiento continúe después que la piedra abandonó la mano de quien la tiró. Porque, desde que la piedra abandonó la mano, el motor violento que obraba sobre ella ha cesado de actuar, y como ella se mueve en sentido contrario al de su movimiento natural, nada explica ya que continúe moviéndose. Para resolver este problema, Aristóteles había imaginado un movimiento del aire de alrededor, gracias al cual el móvil sería necesariamente proyectado cada vez más

lejos. Cuando la mano lanza la piedra, mueve, al mismo tiempo que la piedra, el aire que la rodea; la parte de aire así movida empuja a la parte siguiente, y ésta sigue empujando a una parte todavía más lejana, y cada una de estas partes del aire así movido arrastra consigo al cuerpo en movimiento. En suma, Aristóteles busca en el aire un medio continuo por el que pudiera explicarse la persistencia del movimiento en un móvil separado de su motor.

Guillermo de Ockam se opuso de la manera más formal a esta explicación del movimiento, y la solución del problema, tal como él la propone, es de una sencillez tan radical que sus mismos discípulos no siempre se atreverán a atenerse a ella. Es evidente, ante todo, que la causa del movimiento de un cuerpo no está en el cuerpo que le ha imprimido el movimiento; destruyamos, en efecto, el órgano o la máquina que lo han puesto en movimiento, y no por eso dejará de moverse. Tampoco se puede sostener que el aire impulsado por el motor continúe lanzando adelante al móvil, porque si dos arqueros tiran uno sobre otro y las dos flechas se encuentran, habrá que suponer que el mismo aire se mueve, en aquel punto, en dos direcciones opuestas. Finalmente, la causa del movimiento no es una virtud inherente al móvil; porque en esta hipótesis la virtud conferida al cuerpo en movimiento sólo podría venirle del cuerpo que lo mueve. Ahora bien, si aproximo lentamente mi mano a una piedra, esta piedra queda inmóvil; por tanto, no ha recibido de mi mano ninguna virtud. Si acerco la mano bruscamente, la piedra se moverá; pero el único efecto concebible que puede producir el movimiento local es poner en contacto el motor y el móvil; y no se ve cómo, por el simple hecho de este movimiento, podría engendrarse ninguna virtud. La solución más cierta y más sencilla del problema consiste, pues, en suponer que un cuerpo en movimiento se mueve precisamente porque está en movimiento, y que no hay lugar a suponer ningún motor distinto del móvil. Así, Guillermo de Ockam presiente la noción, y quizá hasta —como vamos a ver— la ley de la inercia, y cuando se niega a probar la existencia de Dios en nombre del principio «cuanto se mueve es movido por otro» tiene una razón física profunda, al sostener que un cuerpo puede moverse a sí mismo. Puesto que existe el movimiento, y es eterno, no se necesita invocar otra cosa que el movimiento mismo para explicar su continuación.

Del mismo modo que en lógica había permanecido fiel a las esencias, Juan Buridano no quiso renunciar completamente a la noción de una forma o de una virtud interior al móvil, pero tal vez un sentimiento más vivo de la realidad física que se trataba de explicar sea la verdadera causa de esta aparente timidez. Volviendo a una antigua noción que un comentador griego de Aristóteles, Juan Filopón, había defendido ya contra el mismo Aristóteles, explica la continuación del movimiento en el móvil por una especie de impulso, *impetus*, que el motor imprime al cuerpo movido. Pretender que el aire mantenga el movimiento es, efectivamente, un absurdo, y la experiencia lo prueba; porque tal explicación no permite comprender por qué un trompo continúa girando solo, ni por qué una

rueda de molino que se ha dejado de mover no cesa de girar, aunque se la aisle, mediante un trozo de tela, del aire que la rodea. Supongamos, por otra parte, un barco cargado de paja, recubierto con un toldo, y al que bruscamente se deja de impulsar; si se quita en aquel momento el toldo y, por consiguiente, el aire que lo rodea, el barco debería dejar de moverse, o bien se debería ver cómo el aire echa hacia adelante las briznas de paja; ahora bien, el barco sigue moviéndose durante largo tiempo y las briznas de paja son lanzadas atrás por la resistencia del aire ambiente; así, pues, no es el movimiento del aire el que mantiene el movimiento del barco.

Para resolver el problema, Buridano propone la hipótesis siguiente: en el momento en que el motor mueve al móvil, le imprime un cierto impulso; este impulso, o *impetus*, es proporcional, de una parte, a la velocidad con que el motor mueve al móvil, y, de otra parte, a la cantidad de materia del cuerpo que lo recibe. Este impulso es el que mantiene el movimiento en el móvil hasta que la resistencia del aire y la gravedad, que contrarían el movimiento, acaban por vencer. El impulso imprimido al móvil disminuye, pues, continuamente; el movimiento de la piedra se va haciendo más lento cada vez y, al fin, cede a la gravedad, que la hace caer de nuevo hacia su lugar natural. Esta explicación da cuenta de todos los fenómenos, que la de Aristóteles no consigue explicar. Permite comprender por qué se puede lanzar una piedra más lejos que una pluma —efectivamente, un cuerpo denso es el que contiene mucha materia bajo poco volumen (*sub pauca magnitudine seu quantitate*)— y por qué el impulso de que un cuerpo es susceptible es proporcional a su densidad. Así se comprende también que la caída natural de los graves sea continuamente acelerada. Al principio del movimiento, en efecto, sólo la gravedad mueve al cuerpo; pero a partir del momento en que ha comenzado a moverlo, imprime cierto impulso al cuerpo pesado, este impulso obra sobre el cuerpo al mismo tiempo que la gravedad y el movimiento se acelera; pero cuanto más se acelere el movimiento, tanto más intenso se hará el impulso; consiguientemente, la caída natural de un cuerpo grave debe producirse según un movimiento continuamente acelerado. Si generalizamos esa explicación, nos permitirá simplificar notablemente nuestras concepciones astronómicas y, como había deducido ya Kilwardby, partiendo del mismo principio, las Inteligencias encargadas de mantener el movimiento de los orbes celestes resultan completamente superfluas. Si suponemos que Dios ha conferido a los orbes celestes un cierto *impetus* en el momento de su creación, que se lo conserva por el concurso general que aplica a todas las cosas, y que ninguna resistencia interior ni exterior contraría este impulso inicial, no hay razón alguna para que el movimiento de los orbes celestes no continúe por sí mismo. Y concluye, al fin, Buridano: «No doy todo eso por seguro; pero, simplemente, pediría a los Señores Teólogos me explicasen cómo puede producirse todo eso.»

A la vista está la claridad con que Buridano se representó los datos fundamentales que definen el movimiento de un cuerpo. Las expresiones

que emplea son a veces de tal precisión que cuesta trabajo no sustituirlas mentalmente por las fórmulas algebraicas equivalentes: «Si el que lanza proyectiles mueve con igual velocidad un ligero trozo de madera y un pesado trozo de hierro, siendo, por otra parte, estos dos trozos de igual volumen y figura, el trozo de hierro irá más lejos, porque el impulso que se le ha imprimido es más intenso.» Juan Buridano se acercó mucho a la noción del *impeto*, de Galileo, y a la de la *quantité de mouvement*, de Descartes.

Es curioso, pero en el fondo satisfactorio para el filósofo, comprobar que el autor de estas teorías tan firmes debe su popularidad a imaginarios amores con Juana de Navarra, y al célebre asno, que no se ha encontrado en ningún pasaje de sus escritos. Pero si las doctrinas de Buridano no fueron populares, han sido fecundas. Recogidas por un discípulo digno del maestro, habían de abrirse camino a través de toda clase de aristotelismos y llegar hasta Galileo. Este Maestro seglar de la Facultad de Artes de la Universidad de París presintió, pues, en pleno siglo XIV, los fundamentos de la dinámica moderna.

La amplitud y la profundidad del movimiento experimental se hacen más claras todavía cuando lo estudiamos en el discípulo de Juan Buridano, Alberto de Sajonia. Este filósofo, a quien también se designa con los nombres de Alberto de Helmstedt, o de Ricmestorp, de Albertutius o de Albertus Parvus, estudió y enseñó en la Universidad de París. Rector de dicha Universidad en 1357, sigue perteneciendo a ella en 1362; lo volvemos a encontrar, en 1365, en calidad de primer rector de la Universidad de Viena, que acababa de fundarse; en 1366 es nombrado Obispo de Halberstadt, y muere en 1390. Alberto de Sajonia, del que conservamos numerosas obras consagradas a la lógica, a la física, a las matemáticas y a la moral, se declara abiertamente discípulo de sus «reverenciados Maestros de la noble Facultad de Artes de París». Ellos fueron —dice— los que enseñaron las doctrinas contenidas en su comentario *De coelo et mundo*. Efectivamente, en sus escritos volvemos a encontrar la teoría del *impetus* y su aplicación al problema del movimiento de los orbes celestes; pero entre las concepciones nuevas, que Alberto desarrolló más y del modo más interesante, hay que colocar en primer término su teoría de la gravedad. Hemos visto a Juan Buridano apelar a la noción de «gravedad» sin dar de ella una definición precisa; para él, los cuerpos graves caen porque van a unirse a su lugar natural, que es la tierra. Pero ¿cuál es el lugar natural de la tierra misma? Alberto de Sajonia se encuentra ante dos respuestas. Algunos, que consideran —con Aristóteles— que el lugar de un cuerpo es la superficie interna del cuerpo que le rodea inmediatamente, afirman que el lugar natural de la tierra es la superficie interna del mar o del aire que la envuelven; otros consideran, al contrario, que el lugar natural de la tierra es el centro del mundo. Alberto de Sajonia zanja la cuestión distinguiendo dos centros en cada cuerpo grave: su centro de magnitud, que corresponde aproximadamente a lo que llamamos hoy cen-

tro de gravedad del volumen, y su centro de gravedad. En un cuerpo cuya gravedad no es perfectamente homogénea, estos dos centros no coinciden. Pero la tierra no tiene una gravedad uniforme: aquellas de sus partes que no están recubiertas por las aguas se encuentran menos expuestas a los rayos del sol y, por consiguiente, menos dilatadas que las que se hallan al descubierto. De aquí resulta que el centro de magnitud de la tierra no coincide con el centro de gravedad, y que no es el centro de magnitud de la tierra el que constituye el centro del mundo. Resta, pues, que sea su centro de gravedad. Efectivamente, todas las partes de la tierra, y cada uno de los cuerpos pesados, tienden a que su centro de gravedad se convierta en centro del mundo. Un plano que pase por el centro del mundo debe también pasar por el centro de gravedad de la tierra, porque, si quedara fuera de ese centro, separaría la tierra en dos partes desiguales, de las que la más pesada empujaría a la más ligera hasta que el centro de gravedad estuviese en el centro del mundo y el equilibrio quedara restablecido. Así, pues, podemos definir, en fin de cuentas, la gravedad de un cuerpo como su tendencia a unir su centro de gravedad con el centro del mundo. Por lo demás, esta tendencia es invariable, y sigue siendo la misma, tanto si la consideramos en estado potencial —cuando el cuerpo grave está en su lugar natural— como si la consideramos en el estado actual —cuando el cuerpo grave resiste al esfuerzo desplegado para expulsarlo de él, se mueve para juntarse con él o pesa sobre el cuerpo que le impide llegar a su lugar natural—. Por esta teoría de la gravedad, Alberto de Sajonia influyó en todo el desarrollo de la estática hasta mediados del siglo XVII e indujo al estudio de los fósiles a Leonardo de Vinci, a Cardan y a Bernardo Palissy. Discutiendo el problema de la relación entre la velocidad, el tiempo y el espacio recorridos, sostuvo, además, que la velocidad del móvil es proporcional al espacio recorrido; por otra parte, parece que consideró posible la proporcionalidad entre la velocidad y el tiempo, pero no se puede decir que supiera decidir cuál de las dos soluciones era la verdadera. Por tanto, no resolvió correctamente el problema, pero lo planteó y preparó el descubrimiento de la verdadera solución. Vamos a ver cómo este problema realiza un nuevo progreso en los escritos de otro maestro parisiense, Nicolás Oresme.

Originario de la diócesis de Bayeux, Nicolás Oresme estudia teología en la Universidad de París; se sabe que se encontraba en ella ya en 1348. Gran Maestre del Colegio de Navarra en 1356, es Maestro en Teología en 1362, Obispo de Lisieux en 1377, y muere en su ciudad episcopal el 11 de julio de 1382. Fue un sabio de primer orden y un espíritu verdaderamente universal. Sus escritos están compuestos unas veces en latín, otras en francés, y a él se debe —no a Descartes— el honor de haber sido el primero en emplear la lengua francesa para expresar grandes verdades científicas y filosóficas. Se le deben traducciones francesas de la *Política* y de la *Moral* de Aristóteles, un «*Livre de politique*», un «*Livre appelé économique*», y, sobre todo, un tratado «*De l'origine, nature et mutation des*

monnaies», que le aseguran el primer lugar en el ámbito de la economía política en el siglo XIV. Sus trabajos más importantes son, sin embargo, los escritos latinos y franceses que consagró a los problemas de la física y de la astronomía; anotemos, entre otros, el *De difformitate qualitatum*, el *Traité de la sphère*, el *Commentaire aux livres du Ciel et du Monde* y los que dejó sobre la *Física* y los *Meteoros* de Aristóteles.

Todavía no disponemos de los textos necesarios para apreciar convenientemente la extensión de la obra realizada por Nicolás Oresme; podemos admitir, empero, desde ahora, que tres grandes descubrimientos le deben algo. Vio claramente la ley de la caída de los cuerpos, el movimiento diurno de la tierra y el uso de las coordenadas. En lo que atañe a este último punto, Oresme estima que «toda intensidad susceptible de ser adquirida de una manera sucesiva debe ser imaginada por medio de una línea recta levantada verticalmente sobre cada punto del espacio o del sujeto afectado por esta intensidad». La proporción entre dos intensidades de la misma especie se volverá a encontrar siempre entre las líneas que las representan, y a la inversa. Es ése un modo de representación que tiene valor universal. Por eso Oresme propone representar las variaciones de una cualidad lineal llevando sobre una horizontal una longitud igual a la extensión sobre la que se quiere observar esta cualidad y levantando en cada punto de esta recta una vertical, cuya altura es proporcional a la intensidad de la cualidad estudiada. Se obtiene así una figura cuyas propiedades corresponden a las de la cualidad estudiada y que permite concebirlas «más claramente y más fácilmente, desde el momento en que lo que les es semejante se dibuja en una figura plana, y porque esto, aclarado por un ejemplo visible, es comprendido rápida y perfectamente por la imaginación... Porque la imaginación de las figuras ayuda grandemente al conocimiento de las cosas». Oresme se limitó, por lo demás, a la noción de representación gráfica por medio de coordenadas rectangulares, concibió la posibilidad de expresar las variaciones de intensidad de un fenómeno por otros procedimientos y comprendió muy bien la correspondencia entre las representaciones geométricas y determinadas relaciones que hoy expresamos algebraicamente.

En el plano de la mecánica, y partiendo de los mismos principios que Alberto de Sajonia, Oresme descubrió la ley según la cual el espacio recorrido por un cuerpo animado de un movimiento uniformemente variado es proporcional al tiempo. Conforme a los principios establecidos, le vemos aplicar las coordenadas rectangulares al estudio de la caída de los cuerpos y definir con precisión las condiciones requeridas para que esta representación sea correcta. Estudiando la variación de intensidad de esta cualidad particular que llamamos velocidad uniformemente acelerada, Oresme muestra que se la puede representar como equivalente a una velocidad uniforme. El espacio recorrido por un móvil dotado de un movimiento uniformemente variado es igual al espacio recorrido en el mismo tiempo por un móvil animado de movimiento uniforme y que lleve una velocidad igual a la que alcanza el primer móvil en su instante medio.

Oresme superó, pues, a Juan Buridano y descubrió la verdad que, por una serie continua de numerosos intermediarios, había de llegar hasta Galileo.

Si Nicolás Oresme anuncia con mucha anticipación las investigaciones de Descartes y de Galileo, es predecesor directo de Copérnico. En su *Traité du Ciel et du Monde* sostuvo, efectivamente, que «no se puede probar por ninguna experiencia que el Cielo se mueva con un movimiento diario y la Tierra no»; que esta tesis, que no puede ser probada por la experiencia, tampoco puede ser demostrada por la razón; seguidamente, da «varias bellas persuasiones para mostrar que la Tierra es movida por movimiento diario y el Cielo no», y acaba, en fin, mostrando «cómo tales consideraciones son provechosas para la defensa de nuestra fe». Sin duda, sería excesivo atribuir a Nicolás Oresme solo el honor de este descubrimiento. La teoría del movimiento diurno de la Tierra era conocida de todos en la Facultad de Artes de la Universidad de París en la época en que nuestro filósofo estudiaba en ella. Alberto de Sajonia declara que un maestro suyo sostenía exactamente la misma tesis que Nicolás Oresme, a saber, que no se puede demostrar que no es la tierra la que está en movimiento y el cielo en reposo. Desde los primeros años del siglo XIV hemos visto que el escotista Francisco de Mayronis refiere la opinión de cierto doctor, según el cual la doctrina del movimiento de la tierra sería más satisfactoria que la doctrina contraria: *dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et coelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio.* Pero hay que llegar a Oresme para encontrar algo más que una simple mención de esta tesis, y para ver demostrada su posibilidad con argumentos cuya «claridad y precisión», según el juicio de P. Duhem, «aventajan mucho a lo que Copérnico escribió sobre el mismo tema».

Así como la Facultad de Artes había dado a la Universidad su primer rector en la persona de Alberto de Sajonia, dio también el suyo a la nueva Universidad de Heidelberg en la persona de Marsilio de Inghen († 1396). Su obra comprende exposiciones de la lógica de Aristóteles, *Quaestiones* sobre el *De Generatione et corruptione, Abbreviationes libri physicorum* y un *Comentario a las Sentencias.* Discípulo de Buridano en París, allí enseñó a su vez a partir de 1362, y fue dos veces rector de aquella Universidad (1361, 1375) antes de llegar a serlo de la de Heidelberg. Su terminismo no le lleva al escepticismo, como tampoco había llevado a Buridano. Marsilio distingue entre la demostración matemática, incompetente para probar la existencia de Dios, y la prueba metafísica, que es capaz de hacerlo, como lo hizo, por ejemplo, Duns Escoto. También se puede probar metafísicamente que Dios es único, causa eficiente y conservadora de todas las cosas; pero no se puede probar, por la sola luz natural, que sea posible la creación *ex nihilo.* Sólo la fe permite afirmar un Dios inmenso y libre, que puede producir inmediatamente una multiplicidad de seres, incluso la materia misma, sin causas mediatas interpuestas. Buridano había enseñado ya que *in lumine naturali non est notum Deum esse infiniti*

vigoris; Marsilio, pues, no hace en esto más que seguir a su maestro, pero se ve que cabría preguntarse si, en algunas doctrinas del siglo XIV, no terminaron confluyendo las dos críticas teológicas: la de Escoto y la de Ockam.

Colega de Marsilio en París, Enrique de Hainbuch (Enrique de Langestein) enseña allí filosofía desde 1363, y después teología, de 1376 a 1383; volvemos a encontrarlo, en 1384, en la Universidad de Viena, donde muere en 1397. De su estancia en Viena datan sus *Quaestiones super libros Sententiarum.* Sumamente variada, su obra comprende un vasto Comentario a los tres primeros capítulos del *Génesis,* tratados de física *(De reductione effectuum specialium in virtutes communes, De habitudine causarum et influxu naturae communis respectu inferiorum),* de astronomía *(De improbatione epicyclorum et concentricorum),* de económica *(De contractibus emptionis et venditionis,* además de una *Epistola* sobre el mismo tema), sin contar numerosos escritos motivados por el cisma de 1378, y hasta tratados de ascética *(De contemptu mundi, Speculum animae).* Como Enrique de Hainbuch, su colega parisiense y amigo, Enrique de Oyta (Enrique Totting de Hoyta, † 1397) acabó sus días en la Facultad de Teología de Viena, después de haber enseñado sucesivamente en París y en Praga. Se le deben Cuestiones sobre la *Isagoge,* tres *Tractatus de anima et potentiis ejus,* una obra de económica *(Tractatus moralis de contractibus redditUum annuorum)* y un *Comentario a las Sentencias.* Sus escritos se confunden a veces con los de otro Enrique de Oyta (Enrique Papa de Oyta), que enseñaba también en Praga en 1369. La mayoría de las obras de Enrique de Hainbuch y de Enrique de Oyta están todavía inéditas, pero los pocos sondajes ya efectuados invitan a adscribirlas a la escuela parisiense de Buridano.

En el siglo XIII, París cultivaba la lógica y abandonaba las ciencias, mientras que Oxford cultivaba las ciencias, sin abandonar por eso la lógica. En el siglo XIV, parece que el interés por los problemas científicos es más vivo en París que en Oxford. P. Duhem estimaba, incluso, que Oxford había caído entonces en un logicismo tal que había llegado a corromper hasta las mismas matemáticas, y que esta matemática logicizada había provocado, por una enojosa reacción, la decadencia de la escolástica parisiense en el siglo XV. Estas vastas perspectivas son seductoras y hasta útiles, con tal que se esté dispuesto a modificarlas, como habrá que hacer a medida que se conozcan mejor los hechos. La obra histórica, tan original y tan inteligente, de P. Duhem corre, quizá, el riesgo de hacernos imaginar una Universidad de París en el siglo XIV poblada de físicos completamente dedicados a estática, cinética y astronomía. De hecho, Buridano, Alberto de Sajonia y Oresme continuaron en París la obra de los Maestros en Artes del siglo XIII, sin renunciar en absoluto a la lógica, pero profundizando poco a poco, y con frecuencia de manera original, en los problemas de la filosofía de la naturaleza que les planteaban las obras científicas de Aristóteles. En este marco escolar, tan inmutable para los

filósofos como lo era el *Comentario a las Sentencias* para los teólogos, introdujeron ellos ideas nuevas, que muchas veces sólo fueron la puesta al día de ideas muy antiguas, caídas en desuso durante mucho tiempo. Es posible que los de Oxford del siglo XIV hayan sido menos originales que sus colegas de París, o, simplemente, que todavía no se haya descubierto su propia originalidad. La idea de logicizar la matemática no carecía de porvenir. Sea de ello lo que fuere, no vemos diferencia señalada entre los escritos de los maestros parisienses y la obra de Swineshead (Ricardo, Rogerio o Roberto), por ejemplo, autor de un *Comentario a las Sentencias,* de un *De motu caeli,* de *Insolubilia* (ejercicios de dialéctica) y de un *Liber calculationum* que le valdría el sobrenombre de *Calculator* a lo largo de los dos siglos siguientes. Swineshead admite que la afirmación de un ser único y superior a todos los otros es más probable que lo contrario, pero que un *protervus* que quisiera sostener la posibilidad de una serie infinita de causas respondería fácilmente a los argumentos contrarios de Aristóteles. E igualmente respecto del poder infinito de Dios. Se podría unir a Swineshead el oxoniense Guillermo Heytesbury († 1380), y muchos otros más, pero de los que hay que confesar que sólo son, para nosotros, meros nombres.

BIBLIOGRAFÍA

MOVIMIENTOS FILOSÓFICOS EN EL SIGLO XIV: C. MICHALSKI (C. M.), *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVᵉ siècle,* en *Bulletin de L'Académie polonaise des Sciences et des Lettres,* extracto, Cracovia, Imprimerie de l'Université, 1921; *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVᵉ siècle,* extracto de *La Pologne au Congrès international de Bruxelles,* Cracovia, Imprimerie de l'Université, 1924; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVᵉ siècle,* en *Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres* (1925), extracto, Cracovia, *ibid.,* 1926; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVᵉ siècle,* en la misma colección, extracto, Cracovia, *ibid.,* 1927; *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVᵉ siècle,* en la misma colección (1927), extracto, Cracovia, *ibid.,* 1928; *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVᵉ siècle,* en *Commentariorum Societ. Philosophicae Polonorum,* t. II, pp. 233-365, Leopoli, 1937.—F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* Münster i. Westf., 1925.—A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts,* Münster i. Westf., 1931.—G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik. I, Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland,* Heidelberg, C. Winter, 1921; *II, Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XIV. Jahrhunderts,* Heidelberg, C. Winter, 1922.

GREGORIO DE RIMINI: J. WURSDÖRFER, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus,* Münster i. Westf., 1917.—P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVᵉ siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini,* París, E. Leroux, 1934, cap. IV, pp. 141-175.

JUAN DE MIRECURIA: A. BIRKENMAJER, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt,* en *vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* Münster i. Westf., 1922, pp. 91-128.

NICOLÁS DE ULTRICURIA: J. R. O'DONNELL, *Nicholas of Autrecourt,* en *Mediaeval Studies,* Sheed and Ward, Nueva York-Londres, t. I (1939), pp. 179-280: edición del tratado *Satis exigit ordo executionis.*—H. RASHDALL, *Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume,* en *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, t. VIII (1907), pp. 1-27.—

J. LAPPE, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften,* Münster i. Westf., 1908.—P. VIGNAUX, *Nicolas d'Autrecourt*, art. en *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 562-587 (excelente).

V. EL AVERROÍSMO FILOSÓFICO Y POLÍTICO

Combatido y condenado en el siglo XIII, el averroísmo no ha cesado, sin embargo, de ganar terreno y reclutar partidarios durante el siglo XIV; pero fueron de varias clases. Hubo primero, como siempre acontece en estas lides, hombres de sangre fría suficiente para darse cuenta de que las cosas se habían llevado inútilmente a lo trágico. Es la raza amable de los que piensan que «se exageran las diferencias». ¿Era verdad que Averroes había dicho todo lo que le hacían decir? Ricardo Fitz-Ralph (Siraph), obispo de Armagh *(Armacanus)* y Primado de Irlanda († 1360), no estaba convencido de ello. La famosa tesis de la unidad del Intelecto agente no es de Aristóteles, ni de ningún otro filósofo; es sólo una invención de Averroes, que tiene en contra no solamente la razón natural y la doctrina aristotélica, sino la del mismo Averroes en otros pasajes de su obra. En efecto, Averroes da claramente a entender que este intelecto agente separado no es el intelecto material y posible, sino su forma; es, pues, manifiesto que, según Averroes, el intelecto agente es Dios *(Unde patet quod intellectus agens secundum Commentatorem est Deus)*. Es sorprendente que hombres inteligentes le hayan hecho decir otra cosa, que es lo contrario de lo que él piensa. Como la tesis de Averroes, así entendida, concuerda con la de Roberto Grosseteste y la de San Agustín, Fitz-Ralph la hace suya. Le parece, pues, que el entendimiento agente es la forma primera, es decir, el mismo Dios, en cuanto se une al pensamiento del hombre *(mens)* de modo que lo prepare para recibir las intelecciones que están en las facultades corporales del hombre *(intellectus agens... est forma prima scilicet Deus ipse quatenus sic conjungitur menti hominis, ut praeparet ipsam ad recipiendam passionem ab intellectionibus in virtutibus materialibus hominis)*. Hemos encontrado un agustinismo avicenizante en los siglos XII y XIII; ahora encontramos una especie de agustinismo averroizante. El agustinismo de Fitz-Ralph, por otra parte, no le viene sino a través del de Enrique de Gante (C. Michalski), que él modifica a su vez. Tal como lo interpreta, Enrique de Gante habría concebido la iluminación divina como confiriendo al pensamiento humano un conocimiento actual; Fitz-Ralph estima que, por el contrario, debemos entenderlo como un conocimiento habitual. A medida que decrecen las perturbaciones naturalmente causadas en el alma por su cuerpo, la luz divina crece en el pensamiento por el ejercicio de la especulación. No debe haber muchas combinaciones doctrinales posibles, que la Edad Media no haya intentado por lo menos una vez.

Hay que borrar de la lista de los averroístas latinos al carmelita Juan Baconthorp *(Johannes Baco,* † 1345-48) que, sin embargo, ha sido inscrito

secularmente en ella con el título de *Princeps Averroistarum.* Esta leyenda ha sido destruida recientemente (B. Xiberta), y en su lugar ya no se ve más que a un teólogo de opiniones modernas, casi tímido, que no vacila en exponer de arriba abajo las opiniones de Averroes, pero sin admitir ninguna, y más bien para refutarlas. No sólo califica a Averroes de *pessimus haereticus Commentator,* sino que se opone vivamente a los averroístas latinos en lo tocante a la unidad del intelecto agente, que le parece un error contra la fe, e incluso contra la filosofía. Otro inglés de la primera mitad del siglo XIV, Thomas Wilton, parece tener mejor derecho al título de averroísta. Al menos, Juan Baconthorp, en su *Comentario a las Sentencias,* le ha reprochado el venir a parar a la doctrina de Averroes sobre el intelecto posible. Los textos que de él hemos citado (C. Michalski) nos lo muestran, efectivamente, muy impresionado por muchas de las conclusiones de Averroes, que, por lo demás, tiene buen cuidado de presentar como admitidas por algunos *theologi moderni.* No se puede demostrar contra Averroes, por la sola razón natural, que Dios conoce otra cosa que a Sí mismo, ni que el alma racional se multiplica con los cuerpos humanos, ni que, por consiguiente, es la forma del cuerpo. Falta por saber en qué medida se comprometía el mismo Thomas Wilton en estas tesis, o si, por el contrario, no hacía más que «recitarlas».

No parece haber sido en Inglaterra donde el movimiento tomó su mayor fuerza. Por lo demás, sólo era un producto de importación llegado tardíamente de París. Una vena continua de averroísmo enlaza, por el contrario, al medio parisiense y a los sucesores de Siger de Brabante con las escuelas de Padua, que mantendrán la doctrina de Aristóteles contra los sostenedores de la física moderna con mucho mayor encarnizamiento que lo puedan hacer los teólogos mismos. Recorrer rápidamente esta historia es el único medio de convencerse de que el averroísmo, a pesar de su aspecto atrevido y revolucionario, fue esencialmente conservador. Tal vez no haya en la historia de la filosofía otro ejemplo de una escuela tan completamente cerrada sobre sí misma ni de doctrina tan absolutamente impermeable a las influencias del exterior. Las únicas concesiones hechas por el averroísmo latino del siglo XIV lo fueron al dogma cristiano: se puede señalar, efectivamente, un cierto número de filósofos que se esforzaron por disminuir la separación entre Averroes y los datos de la revelación; pero los intentos de abrir el averroísmo a la influencia del movimiento ockamista han sido raros e insignificantes. Si el espíritu que animaba a los sucesores de Siger de Brabante hubiera sido —como se cree generalmente— el espíritu moderno, habrían debido reconocer la importancia de las ideas y de los descubrimientos de un Buridano o de un Alberto de Sajonia; en la interpretación que de él se da corrientemente, el averroísmo habría debido disolverse en el ockamismo desde la primera mitad del siglo XIV. Sin embargo, sucedió lo contrario. Los discípulos de Siger de Brabante han repetido y confirmado infatigablemente sus tesis fundamentales, defendiéndolas contra la razón no menos enér-

gicamente que contra el dogma. Es el averroísmo, y no la escolástica en general, el que se puede asimilar a un aristotelismo obstinado y limitado.

Desde Juan de Janduno, sin embargo, aparece un carácter distinto de la doctrina, sobre el que es necesario insistir. Estudiando a Siger de Brabante, nos hemos dado cuenta de lo difícil que resulta saber si se olvida simplemente o si se desinteresa de armonizar los datos de la razón con los de la fe. Afirma expresamente que la verdad está del lado de la fe, y nada nos autoriza a decir que no piensa lo que dice. Por el contrario, con Juan de Janduno, adversario político del Papado, y uno de los refugiados en la corte de Luis de Baviera, sabemos con certidumbre que sitúa la verdad del lado de la razón, y que se burla de la fe. Este maestro de la Facultad de Artes de París († 1328) declara modestamente que le basta, en sus comentarios, imitar a Averroes. Por lo demás, es verdad que le vemos enorgullecerse de su contribución personal a la demostración de tal o cual tesis, pero sigue siendo siempre el fiel discípulo del Comentador. Sus obras son menos interesantes por el contenido mismo de su averroísmo que por el matiz de incredulidad burlona de que ese contenido hace gala. Juan de Janduno sostiene naturalmente la eternidad del movimiento y del mundo, la unidad del intelecto agente para toda la especie humana, la inverosimilitud de la inmortalidad personal, de la resurrección y de la vida futura. Esos son los hilos comunes con los que están tejidos todos los libros averroístas; pero la manera que tiene de proclamar constantemente su sumisión a las enseñanzas de la Iglesia es verdaderamente inquietante.

Juan de Janduno proclama que, en principio, no tiene otros maestros que la razón y la experiencia; pero como identifica inmediatamente las conclusiones de esos maestros con las de Averroes, su doctrina se reduce, poco más o menos, al comentario de un comentario y a la defensa de la autoridad de Averroes contra la de Santo Tomás. Para él, Averroes es *perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor;* Santo Tomás tampoco carece de méritos, pero tiene en común con otros comentadores latinos el defecto de haber dado más interés a la teología que a la filosofía a medida que iba envejeciendo. Así, pues, hay que atenerse a la razón encarnada en Averroes, si bien mateniendo intactos los derechos de la fe. Ante una de las numerosas contradicciones que encuentra, Juan de Janduno la hace notar, añadiendo sencillamente que, quien pueda resolverla, tendrá suerte, pero que él, Juan de Janduno, se confiesa incapaz de ello. «Creo —escribe, por ejemplo— y sostengo firmemente que esta sustancia del alma posee facultades naturales que no son actos de órganos corporales, sino que tienen su fundamento inmediato en la esencia del alma; son: el intelecto posible, el intelecto agente y la voluntad. Estas facultades son de orden superior al de la materia corpórea y superan todas sus capacidades. Y aunque el alma esté en la materia, tiene, sin embargo, una acción de la que no participa la materia corporal; todos los atributos del alma le pertenecen verdaderamente, simple y absolutamente, según nuestra fe. Y también que el alma inmaterial puede

sufrir con un fuego corporal y reunirse al cuerpo después de la muerte, por orden del Dios creador. Yo no me encargo, por lo demás, de dar la demostración de esto; pero pienso que es preciso creer estas cosas por simple fe, así como otras muchas que es necesario creer, sin razón demostrativa, por la sola autoridad de la Santa Escritura y de los milagros. Por lo demás, a esto se debe que nuestra fe sea meritoria, porque los Doctores enseñan que no hay mérito en creer lo que la razón pueda demostrar».

Cuando, en otro lugar, nos hable de la creación *ex nihilo*, Juan de Janduno nos inducirá igualmente a creerla, aunque le parezca absolutamente incomprensible. Desde el punto de vista de la razón, no se puede, evidentemente, concebir ningún modo de producción que no parta de una materialidad. Una producción absoluta, que haga que el ser suceda a la nada, es ininteligible. Por lo demás, bien sabido es que los filósofos paganos la han desconocido. «Y no es de extrañar, porque no se puede conocer la creación partiendo de las cosas sensibles ni probarla partiendo de nociones en relación con ellas. Por eso los antiguos, que han sacado todos sus conocimientos de razones fundadas en las cosas sensibles, no han llegado a concebir un género de producción de este tipo; tanto más cuanto que la creación se produce raramente, mejor dicho, no se ha producido más que una sola vez, y desde entonces ha transcurrido ya mucho tiempo: *Praecipue quia raro contingit iste modus, et nunquam fuit nisi semel, et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit.*» La ironía, que no se puede menos de advertir en este pasaje, nos permite dar su sentido exacto a muchas pequeñas fórmulas inquietantes que encontramos en los escritos de Juan de Janduno: «Creo que esto es cierto, pero no sé demostrarlo; tanto mejor para quienes lo sepan: *sed demonstrare nescio; gaudeant qui hoc sciunt.*» O también: «Digo que Dios puede hacerlo; cómo, no lo sé; Dios lo sabe: *modum tamen nescio; Deus scit.*» Así, pues, es muy probable que el averroísmo de Juan de Janduno sea una forma culta de la incredulidad religiosa y que no se le pueda considerar como un antepasado de los libertinos.

También en París, y al mismo tiempo que Janduno, enseñaba Marsilio de Padua († entre 1336 y 1343), colaborador político de Juan y compañero suyo en la huida a la corte de Luis de Baviera. Lo que actualmente sabemos de su averroísmo no va mucho más allá de una aplicación del separatismo teórico de la razón y la fe al terreno de la política, donde se trueca en separación estricta de lo espiritual y lo temporal, de la Iglesia y los Estados. Dante parece haber llegado, por su parte, a consecuencias semejantes en su tratado *De Monarchia;* pero, en su caso, se trata, más que de un averroísmo propiamente dicho, de una utilización del averroísmo con vistas a su propia doctrina política de una Monarquía universal. Tampoco podemos considerar como verdadero averroísta al filósofo y médico Pedro de Abano, profesor en Padua desde 1307. Sin embargo, es cierto —y esto nos lo dice Petrarca en un testimonio que veremos más

adelante— que el movimiento averroísta se propagó pronto en Italia, bajo su forma de incredulidad religiosa radical, desde la primera mitad del siglo XIV, y sabemos con certeza, gracias a M. Grabmann, que entonces existían por lo menos dos maestros italianos vinculados al averroísmo. El astrónomo y filósofo Tadeo de Parma, autor de una Cuestión *De elementis*, fechada en Bolonia en 1321, y de una *Theorica planetarum*, redactada en la misma ciudad, para los estudiantes de Medicina, en 1318; es, además, autor de *Quaestiones de anima*, que sigue los métodos averroístas ya conocidos. Teniendo que tratar la cuestión de si el alma intelectiva es la forma sustancial del cuerpo, y si le da el ser, Tadeo anuncia que procederá del siguiente modo: «Primeramente, traeré a colación las opiniones de los demás y las refutaré; en segundo lugar, presentaré las opiniones que creo son las de Aristóteles y las del Comentador; en tercer lugar, resolveré algunas dificultades; y en cuarto lugar, relataré *(recitando)* la opinión a la cual es de fe que hay que adherirse.» Su conclusión nos deja en presencia de la certidumbre, inherente a toda posición averroísta, sobre las convicciones íntimas de su autor: «Observen todos que en estos escritos no he hablado afirmando, sino relatando *(non dixisse asserendo, sed solum recitando)*. La verdad es, en efecto, que nuestra alma intelectiva es la forma sustancial y la perfección inherente del cuerpo humano, infundida en él a manera de creación por el primer principio, que es bendecido en los siglos de los siglos. *Amén.*» Todo es aquí averroísta, incluso la doxología final.

El segundo de estos averroístas italianos, Angelo de Arezzo, alumno del comentador de Aristóteles, Gentile da Cingoli, nos ha dejado escritos sobre la *Isagoge* de Porfirio y las *Categorías* de Aristóteles. Es interesante ver cómo Angelo ha encontrado la manera de introducir su averroísmo en tratados de lógica, cuando nada le obligaba a ello. Los textos citados por M. Grabmann no permiten, sin embargo, poner en duda que enseñó la unidad del intelecto posible para toda la especie humana: *intellectus possibilis separatur a corpore tamquam perpetuum a corruptibili.* A pesar de todo, no podemos saber lo que él mismo piensa de ello: *secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus, licet hoc sit contra fidem.* Literalmente, la frase significa que la opinión de Aristóteles y de Averroes es contraria a la fe. ¿Quién podría oponérsele? De modo semejante, discutiendo el problema de si el número de hombres es infinito, Angelo responde que sí, según Aristóteles, puesto que el Filósofo asegura que el mundo es eterno, de donde se sigue que jamás ha habido un primer hombre y que jamás habrá un último. Pero a renglón seguido añade: *quia hoc est erroneum et contra fidem, idcirco non teneas hoc.* He aquí cómo se puede salir de la dificultad sin salir, empero, de la filosofía; en lugar de plantearnos el problema respecto de la duración completa del mundo, propongámoslo solamente respecto del número de hombres actualmente existentes. Así, la cuestión cambia de aspecto, porque Aristóteles demuestra que el infi-

nito actual es imposible; es, por tanto, imposible que haya un número infinito de hombres actualmente existentes. ¿Es ésta otra *excusatio vulpina?* No es imposible; y, en todo caso, es una solución difícil de concordar con la teología, puesto que se niega manifiestamente a plantear el problema respecto de un universo de duración limitada y, por consiguiente, creado. No deja de ser notable que Angelo de Arezzo no presente la tesis de los filósofos como verdadera, sino como falsa. En él no encontramos, ni formulada ni admitida, la famosa doctrina de la «doble verdad».

La tesis que esta fórmula designa no dejaba, por ello, de estar presente en todos los dominios, extendiendo su influencia incluso al ámbito de las doctrinas políticas. Obra común de Marsilio de Padua y de Juan de Janduno, pero principalmente del primero, el *Defensor pacis* (1324) es un ejemplo de averroísmo político lo más perfecto que se podría desear. Partiendo de la distinción clásica de los dos fines del hombre, Marsilio distingue dos modos de vida correspondientes a esos fines: la vida temporal, regulada por los príncipes conforme a las enseñanzas de la filosofía, y la vida eterna, a la que los hombres son conducidos por los sacerdotes con ayuda de la Revelación (I, 4, 3 y 4). Las necesidades de la vida temporal son satisfechas por los diversos órdenes de artesanos y funcionarios indispensables para este fin. Los sacerdotes tienen también un papel que representar en la ciudad, pero los filósofos no han podido probar nunca, por razón demostrativa, cuál sea este papel; por lo demás, tampoco se ve que esa afirmación sea evidente: «Todos los pueblos se han puesto de acuerdo, sin embargo, en que conviene instituir una clase sacerdotal para honrar a Dios y darle culto, y por la comodidad que de ello puede resultar en este mundo o en el otro» (I, 5, 10). Efectivamente, la mayor parte de las sectas religiosas prometen que los buenos serán recompensados y que los malos serán castigados en la otra vida. Estas creencias son admitidas sin demostración *(absque demonstratione creduntur)*, pero son muy útiles porque incitan a los ciudadanos a mantenerse tranquilos y a respetar las reglas de la moral privada en beneficio del orden social. Los antiguos filósofos no creían en la resurrección de los cuerpos ni en la vida eterna, pero imaginaron y enseñaron esta doctrina *(finxerunt et persuaserunt)* para animar a los hombres a la virtud. Ése era el resultado final que se proponían obtener: *surgebantque propter haec in communitatibus multae contentiones et injuriae. Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu praesentis saeculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant* (I, 5, 11). De ahí la organización de los templos, de los cultos, de una clase de doctores encargados de enseñar estas doctrinas. Se les elegía con cuidado: hombres ya libres de las pasiones, estudiosos, respetados y de espíritu no venal. Después de haber descrito así a los sacerdotes paganos, Marsilio añade tranquilamente que todas las sectas religiosas eran falsas, salvo la de los judíos y la de los cristianos: «Nosotros hemos hablado sin embargo, de sus ritos para mejor mostrar

la diferencia con el verdadero sacerdote, que es el de los cristianos, así como la necesidad de la clase sacerdotal en las comunidades» (I, 5, 13).

Nada más claro. Los sacerdotes existen con el fin de enseñar el Evangelio, en primer lugar, con vistas a la salvación eterna, y accesoriamente, para facilitar el trabajo de la policía. Todo, pues, va bien mientras el sacerdote persiga su fin propio; pero todo andará mal en cuanto se mezcle en lo temporal. Es una peste perniciosa y destructiva de la paz. La Iglesia, como Esposa de Cristo, comprende, además del clero, a todos los fieles. Los sacerdotes tienen en la Iglesia un derecho universal de juicio en cuanto al fin sobrenatural del hombre, pero ningún derecho coercitivo en lo temporal. Igual que el médico, el sacerdote indica, aconseja, prescribe, pero nunca obliga. El único Juez que tiene, además del poder de juzgar, el de obligar, es Cristo. Es verdad que se ha defendido la superioridad del poder sacerdotal sobre el poder temporal. Es más noble —se asegura—, y aquel que tiene por cometido una acción más noble no puede estar sometido a aquel cuya acción es menos noble. Sin duda; pero esto sólo sucede así en la religión cristiana, y, en el fondo, ¿qué sabemos nosotros de ello? Todo este razonamiento descansa en la hipótesis de que la religión cristiana es la más perfecta de todas, pero la fe es la única que nos asegura esto: *quod tamen sola fide tenemus*. Así privada de toda autoridad para intervenir en lo temporal, la Iglesia se encuentra relegada a la esfera de lo sobrenatural y a todo lo que prepara la vida eterna. En cuanto a la Ciudad, se administra a sí misma según el arte de sus artesanos y los consejos de los filósofos. La ruptura de la Cristiandad es, desde este momento, un hecho consumado.

BIBLIOGRAFÍA

JUAN DE JANDUNO: É. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, en *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo, 1921, pp. 51-75.

MARSILIO DE PADUA: C. W. PREVITE-ORTON, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, 1928.

PEDRO DE ABANO: B. NARDI, *La teoria dell'anima secondo Pietro d'Abano*, Milán, 1912; *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, Milán, 1921.

AVERROÍSTAS ITALIANOS: M. GRABMANN, *Studien über den Averroïsten Taddeo da Parma (ca. 1320)*, en *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 239-260; *Der Bologneser Averroïst Angelo d'Arezzo (ca. 1325)*, *ibid.*, pp. 261-271.

AVERROÍSMO POLÍTICO: G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. I, Bilan du XIIIe siècle*, Éditions Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934; *II, Marsile de Padoue, ibid.*, 1934.

VI. EL MISTICISMO ESPECULATIVO

La ontología de la forma que se había desarrollado desde Boecio a Alberto Magno, pasando por Gilberto de la Porrée, tendía a unirse de nuevo con la dialéctica neoplatónica del Uno que le había dado origen. Esta tendencia había sido contrarrestada, particularmente en Alberto Mag-

no, por la identificación cristiana del Ser con Dios, lo que hacía muy difícil situar al Uno por encima del Ser. Parece que esta barrera terminó por ceder, bajo la presión de Proclo, en la doctrina de Juan Eckhart (Maestro Eckhart, Eckehart). Nació en 1260, en Hochheim, cerca de Gotha; perteneció a la Orden Dominicana y se licenció en Teología el año 1302, en París. Enseñaba en Colonia, hacia el fin de su vida, cuando sus adversarios acometieron la empresa de hacer condenar su doctrina. Murió en 1327, unos dos años antes de la publicación de la Bula de condenación.

El Maestro Eckhart no tiene nada que ver con esos espíritus que deben su originalidad a una feliz ignorancia de sus predecesores. Como cualquier dominico de Colonia y de París, no ignoraba ni a Aristóteles ni las síntesis doctrinales de Tomás de Aquino y de Alberto Magno. Aunque toma muchas fórmulas del primero, sigue más bien las directrices metafísicas y teológicas del segundo, pero superándolas en el sentido del neoplatonismo bajo la influencia de Proclo. El impulso neoplatónico no comienza con él. No solamente no había cesado desde Escoto Erígena, sino que Dietrich de Freiberg había sentido fuertemente su efecto y encontraba en el país renano, a fines del siglo XIII, un terreno abonado donde desarrollarse. Sin duda, se vería mejor lo que decimos si se hubiera publicado el comentario a Proclo (*Expositio in Elementationem theologicam Procli*) del dominico y Maestro de Colonia, Bertoldo de Mosburgo. Nicolás de Cusa conocerá esta obra importante y se inspirará en ella, como también se inspirará en el Maestro Eckhart, cuyo platonismo es una de las fuentes más seguras del de Cusa.

La que había de ser hasta el final tendencia fundamental de Eckhart, se descubre desde la época de las *Quaestiones* sobre el ser, que parecen datar de hacia 1313-1314. En la primera de estas Cuestiones se pregunta si en Dios ser y conocer son la misma cosa, y responde, directamente contra Tomás de Aquino, que Dios no conoce porque es, sino que es porque conoce: *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*. No se puede subordinar más claramente el plano del ser, y Eckhart lo hace en plena conformidad con el neoplatonismo del *De causis*, del que se apropia la célebre fórmula: *Prima rerum creatarum est esse*. En lugar de paliar su sentido, como había hecho Tomás de Aquino en su Comentario, Eckhart lo admite en toda su fuerza: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam*. Si abordamos el orden de la criatura llegando al del ser, estamos encima del orden del ser en tanto que nos atenemos a Dios. Puesto que el ser conviene a las criaturas, no está en Dios más que como en su causa: *non est ibi formaliter*. Eckhart sabe perfectamente que aquí tropieza con el texto del *Éxodo* (III, 15): *Ego sum qui sum;* pero como la teología negativa de Maimónides refuerza en esta ocasión, de manera inesperada, a la ontología de Proclo (J. Koch), encuentra el medio de interpretarla. Si Dios —observa— hubiera querido decir que es el ser, se habría contentado con decir: *Ego sum;* pero ha dicho otra cosa. Si encontramos de noche a alguien que quiere esconderse y no quiere dar su nombre, cuando se le pregunta: ¿quién eres tú?, contestará: yo soy el que

soy. Es lo que ha hecho Dios en su respuesta a Moisés: *Deo ergo non competit esse.*

Así, pues. desde estas Cuestiones, Eckhart considera a Dios como el que tiene el privilegio de estar libre de todo ser *(puritas essendi)* y que, en razón de esta pureza misma respecto del ser, puede ser la causa de él. Aristóteles había dicho que la vista debe ser incolora para ver todo color; de modo semejante, hay que rechazar en Dios todo el ser para que pueda ser la causa de todo ser. Dios es algo más elevado que el ser: *est aliquid altius ente.* Él lo posee todo en Sí de antemano en su pureza, en su plenitud, en su perfección de raíz y causa de todo, y esto es lo que ha querido manifestar al decirnos: *Ego sum qui sum.* Este algo anterior al ser se encuentra aquí identificado con el *intelligere.* Al principio era el Verbo (Juan, I, 1); así, pues, *est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse.* Ahora bien, el Verbo ha dicho de Sí mismo: «Yo soy la Verdad» (Juan, XIV, 6), es decir, la Sabiduría. De cualquier modo que se haya expresado más tarde acerca del ser, Eckhart no ha variado sobre este punto: en cuanto que Dios es Sabiduría *(sapientia),* está exento de todo lo demás, incluso del mismo ser.

No hay que olvidar nunca este punto al interpretar las obras posteriores en que Eckhart repite tan frecuentemente que Dios es el Ser: *esse est Deus,* y que lo es en su pureza y plenitud: *esse purum et plenum.* No es que haya cambiado de pensamiento, sino que se expresa de otra manera. Desde la época de las Cuestiones, se ve a Eckhart identificar a Dios con el acto de la intelección. De la terna *esse, vivere, intelligere,* coloca en primer lugar al tercero; y no simplemente —como había hecho San Agustín en su *De libero arbitrio* (II, 3, 7)— porque su presencia implique la de los otros dos y no inversamente (las piedras son y no conocen), sino porque el *intelligere* divino no puede ser causa de todo el ser más que si él no es, en modo alguno, ser. Ahora bien, parece que Eckhart no ha variado nunca sobre esta cuestión. A lo largo de toda su carrera doctrinal ha mantenido obstinadamente que Dios Padre es el *Intelligere,* de igual modo que ha apropiado al Hijo el *Vivere* y al Espíritu Santo el *Esse.* Por esta última aproximación se ponía de acuerdo —hasta el punto en que esto le era posible— con la tradición cristiana, y se autorizaba a afirmar que, en efecto, Dios es el Ser y el Ser es Dios; pero sólo lo hacía situando al ser en el tercer momento de las procesiones internas de la Trinidad, y reservando así a la intelección el primer lugar. Si se puede observar en este punto un progreso en el pensamiento de Eckhart, consistiría más bien en la subordinación final del *intelligere* a un término todavía superior: el Uno.

En el sermón de Eckhart que Nicolás de Cusa ha poseído y anotado, su pensamiento se ha expresado con toda la claridad que se puede esperar en estas materias. San Pablo había recordado, en la *Epístola a los Gálatas* (III, 20), que Dios es uno, y es esta unidad la que, para Eckhart, había de quedar como nota propia de Dios. Ahora bien, en este sermón desarrolla con insistencia la tesis de que el uno y la unidad son lo propio

y la propiedad únicamente del intelecto. Los seres materiales no son perfectamente unos, porque están compuestos de materia y forma; los seres inmateriales e inteligentes no son completamente unos, porque «son seres-inteligentes», es decir, cuyo *esse* no es *intelligere*. No queda más que el *intelligere* puro que pueda ser la unidad pura; es, pues, lo mismo decir que Dios *est intellectus se toto* y que *Deus unus est*.

Obtenemos así los términos superiores de la ontología de Eckhart. En la cima, como se comprende, la Trinidad cristiana. Con todos los teólogos, Eckhart distingue en Dios la esencia una y las tres Personas divinas; pero si nos fijamos en los términos que usa, veremos que la raíz del ser divino no es tanto la esencia misma como su «pureza», que es la unidad. En ella está la cúspide y el centro de todo: la inmóvil unidad, el reposo, la soledad y el desierto de la deidad. La *deitas* así entendida reside más allá de las tres Personas divinas. Pero hemos visto que la «pureza» de la esencia, que es su unidad, es al mismo tiempo Intelecto, puesto que sólo el Intelecto es perfectamente uno. Poner la pureza de la esencia divina es, por tanto, poner el Intelecto, que es el Padre, y con el cual pasamos del reposo del Uno al bullicio interno de las generaciones y procesiones divinas, preámbulos de la creación. Así manifiesta su fecundidad paternal la Unidad pura de la esencia: *germinando, spirando, creando, in omne ens tam creatum quam increatum*. Así, pues, es muy cierto decir, con el Símbolo atanasiano, *unus Pater*, pero hay que entender, con Eckhart, *eo enim pater quo unus, et e converso eo unus quo pater*, porque la unidad es la paternidad: *et unitas paternitas est*. Efectivamente, la unidad de la esencia es la del Intelecto, que engendra la Vida, o Hijo *(Quod factum est in ipso vita erat)*, y del que procede el ser, o Espíritu Santo. Encontramos así en la Trinidad la terna agustiniana, y en el mismo orden: *intelligere, vivere, esse*; pero no olvidemos cuál es su raíz: *Deus tuus, Deus unus est, Deus Israël, Deus videns, Deus videntium* (Grabmann, p. 80). Los dos términos clave que Eckhart retiene de este texto son *unus* y *videns*, la unidad y el entendimiento; y de ellos recomienda dos interpretaciones. Dios nos enseña con este texto, primero, que es ser porque es uno: *Hoc ipso quod unus, ipsi competit esse;* y después, que ninguna otra cosa, excepto Dios, es verdaderamente una, porque nada diferente a Él puede ser intelecto por sí mismo enteramente, *se toto intellectus*. Las Escrituras nos conducen al Dios Intelecto y, por Él, a la Unidad exenta de todo ser, que es el desierto mismo de la Deidad.

Si Dios es el ser porque es el Uno, y si nadie más que Dios es uno, nadie más que Él es ser. Por tanto, la criatura es una pura nada, al menos en el sentido de que, por sí misma, no es. Lo que en ella puede recibir el título de ser se reduce a lo que en ella puede manifestarse de la fecundidad divina. Lo que caracteriza a la criatura considerada en sí es su nulidad *(nulleitas)*; pero la criatura es, por el contrario, en la medida en que participa del intelecto y de lo intelectual: *Quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei, et tantum de uno, et tantum de esse*. De ese modo se explica una psicología tan cu-

riosa y tan profunda como la de Eckhart, que no podía menos de despertar las sospechas de los teólogos, pero que se deducía naturalmente de su ontología. Ésta está enteramente concebida para permitir la vuelta del hombre al Uno por el conocimiento intelectual, que era el mismo objeto de la dialéctica de Plotino.

Para Eckhart —lo mismo que para Agustín, Avicena y Alberto Magno—, el alma es una sustancia espiritual; este nombre designa más su función animadora que su esencia; pero su neoplatonismo sobrepasa con mucho al de Alberto en psicología y en ontología. Después de haber distinguido en el alma las tres facultades agustinianas —memoria, entendimiento y voluntad—, «que no son Dios, porque están en el alma y son creadas con ella», Eckhart descubre en ella un elemento más secreto y propiamente divino, que designa con imágenes diferentes, como la «ciudadela» o la «chispa» del alma. Efectivamente, se trata aquí de una chispa del Entendimiento divino, una y simple como Él. Es una de las proposiciones atribuidas a Eckhart y censuradas en 1329: «En el alma hay algo que es increado e increable; si toda el alma fuera igual, sería increada e increable, y eso es el intelecto.» No nos extraña que una fórmula semejante haya atraído la atención de teólogos a quienes no era familiar la doctrina plotiniana de la presencia del Uno en el alma, o más bien de la permanente estancia del alma en el Uno. Por el contrario, parece que es completamente central en la doctrina de Eckhart y que da razón de otras varias fórmulas que se encuentran en otras proposiciones condenadas que conciernen a la moral. Semejante doctrina conducía, de manera directa, a la unión del alma con Dios gracias a un esfuerzo por atrincherarse en esta «ciudadela del alma», en la que el hombre ya no se distingue de Dios, puesto que ya no es más que el Uno. Para que fuese posible esta unión mística se precisaba, por una parte, insistir en la realidad de esta unidad del hombre y de Dios: «El Padre me engendra a mí su Hijo y al mismo Hijo. Todo lo que Dios obra es uno; por eso me engendra a mí su Hijo sin distinción alguna»; se precisaba, por otra parte, recomendar una ascesis del estado de separación o de desarraigo para ganar esta ciudadela interior del alma que es la única libre, en razón de su unidad misma. Una vez allí, podemos desentendernos de lo demás: «El acto exterior no es, propiamente hablando, bueno ni divino; y, propiamente hablando, no es Dios quien lo realiza ni quien lo concibe»; al contrario, «todo lo que es propio de la naturaleza divina, todo eso es propio del hombre justo y divino; por eso, este hombre obra todo lo que Dios obra, y ha creado juntamente con Dios el cielo y la tierra, y es el generador del Verbo divino, y Dios no podría hacer nada sin ese hombre».

En el Maestro Eckhart, todo el neoplatonismo que Santo Tomás había entreverado de aristotelismo con tanta exactitud, y que San Alberto Magno había subordinado a la teología natural del ser, brota de nuevo en estado puro y se libera de todas las amalgamas que se le habían impuesto. No sólo se vuelve a Enrique y a Dionisio, sino que se vuelve a ellos a despecho de Tomás de Aquino y de Alberto Magno, es decir, derribando

las cercas que estos teólogos habían conservado o levantado para protegerse contra él. Esta doctrina de Eckhart no hubiera pasado de ser una curiosidad especulativa, a no ser por la profunda vida espiritual de que estaba animada. Puesto que el alma alcanza, por su fondo más íntimo, a la Divinidad, ciertamente jamás puede estar fuera de Dios; pero puede, o bien ligarse a sí misma y alejarse de Él, o, por el contrario, ligarse a lo que en ella hay más profundo y reunirse con Él. Para llegar a eso, el hombre debe esforzarse por encontrar de nuevo a Dios por encima de las criaturas, y la primera condición para conseguirlo es comprender que, en sí mismas, es decir, independientemente de lo que tienen del ser divino, las criaturas sólo son una pura nada. Por eso el amor a las criaturas y la búsqueda del placer no dejan en el alma más que tristeza y amargura. La única criatura que puede llevarnos directamente hacia Dios es el alma misma, que es la más noble de todas. Al tomar conciencia de sus propios límites, y al negarlos voluntariamente, el alma renuncia a todo lo que hace de ella un ser particular y determinado. Al caer las trabas que la retienen y las cercas que la particularizan, ya sólo percibe en sí misma la continuidad de su ser con el Ser de que deriva. Negándose a sí mismo por amor de Dios, el hombre volverá a encontrarse a sí mismo; el desarraigo, el abandono de sí en Dios, por donde el alma alcanza su independencia y su completa libertad alcanzando su esencia pura: ésa es la más elevada virtud. Y el más alto grado de la más elevada virtud se llama Pobreza, porque quien ha llegado a esta perfección ya no sabe nada, ya no puede nada, ya no posee nada; el alma se ha perdido a sí misma, perdiendo el sentido de toda determinación, por su retorno a Dios. De ahí resulta que todas las prescripciones tradicionales de la moral son secundarias o vanas. Oración, fe, gracia y sacramentos sólo son preparaciones y medios para elevarse a una visión más alta. Son necesarias cuando el alma comienza a desligarse de sí misma y de las cosas; pero se hacen inútiles desde el momento en que se realiza en el alma como una nueva natividad de Dios. Entonces, el hombre puede renunciar a todas las cosas, y al mismo Dios, pues no tiene que desear lo que posee; por esta virtud suprema, se confunde con Él en la beatitud de su común unidad.

El pensamiento de Eckhart no es sencillo, y nos explicamos los apuros de los historiadores que quieren encerrarlo en una fórmula o designarlo con un nombre. Algunos ven en él, ante todo, una mística; otros, una dialéctica platónica y plotiniana; es probable que todos tengan razón. Mística y dialéctica están muy lejos de excluirse. Quizá no nos alejaríamos mucho de la verdad imaginando a Eckhart como un alma devorada por el amor de Dios, favorecida tal vez por un intenso sentimiento de la presencia divina y pidiendo a la dialéctica todas las justificaciones que ella era capaz de darle. En todo caso, es notable que sus sucesores la hayan entendido de este modo. Porque Eckhart dejó discípulos; y, sin duda, no se debe a la casualidad el que estos discípulos se cuenten, al mismo tiempo, entre los maestros de la espiritualidad cristiana. Si no hubiese sido ése el suelo nutricio de la especulación eckhartiana, las condenaciones doctrinales de

que fue objeto hubieran puesto fin a su historia. A lo sumo, habría continuado obrando a través del tiempo —de igual modo que habría obrado la doctrina de Erígena, y como la de Eckhart obraría, de hecho, sobre Nicolás de Cusa— en el orden especulativo más bien que en el terreno de la práctica. Eso no es lo que ha ocurrido. Los nombres y las obras de Juan Taulero (1300-1361), de Enrique Suso (1300-1365) y de Juan Ruysbroeck (1293-1381) dan testimonio de las profundas resonancias que despertaba la doctrina de Eckhart en almas cuya vida espiritual fue muy grande. No seríamos capaces de entender que fuera posible una filiación semejante si en Eckhart no hubiera habido nada de lo que un Taulero creía encontrar en él.

Poseemos de Taulero un conjunto de Sermones, en que se expresa una mística de la vida interior, cuyo estudio sólo pertenecería a la teología, si no debiésemos señalar la persistencia de temas psicológicos familiares a los lectores de Alberto Magno y de sus sucesores. El principal es su doctrina del «fondo del alma», al que también llama la «cima del alma», fórmulas bajo las que se transparentan el *abditum mentis* y el *apex mentis* de los agustinianos. De hecho, lo que Taulero designa así no tiene nombre, porque este fondo del alma no es más que el íntimo parentesco del alma con Dios; y, como Dios es innombrable, este reducto secreto del alma también lo es. Situado más allá de todas las facultades, interior a la esencia misma del alma, un silencio y un reposo perpetuos reinan en él, sin imágenes, sin conocimientos, sin acción, pura receptividad en relación con la luz divina y posibilidad esencial de contemplación mística. El mismo Taulero nos informa acerca de los orígenes de esta doctrina en un pasaje capital del Sermón: «De esta nobleza interior, oculta en el fondo del alma, han hablado muchos doctores, antiguos o modernos, el obispo Alberto (Magno), el Maestro Dietrich (de Vrieberg), el Maestro Eckhart. El uno la llama «chispa» del alma, el otro un «fondo» o una «cima», un tercero la llama el «principio» del alma. En cuanto al obispo Alberto, llama a esta nobleza una imagen en la que está representada y reside la Santísima Trinidad. Esta chispa huye hacia las cumbres donde está su verdadero lugar, más allá de este mundo, adonde la inteligencia no puede seguirla, porque no descansa hasta haber vuelto al Fondo de donde proviene y donde estaba en su estado de increada».

Nos damos cuenta en seguida de que la mística de Taulero consiste en conferir a un alma creada por Dios una posibilidad de retorno a su idea increada en Dios. Este tema erigeniano y dionisiano se reviste aquí de fórmulas tomadas de doctrinas que él mismo había inspirado. Entre el fondo del alma y sus facultades propiamente dichas se interpone el *Gemüt*, es decir, lo que podríamos llamar —en un sentido casi pascaliano— el «corazón». Taulero entiende por ello una disposición estable del alma que condiciona, bien o mal, el ejercicio de todas sus facultades. Si el *Gemüt* se vuelve hacia el fondo del alma y, por consiguiente, hacia Dios, todo el resto del alma es y funciona como es debido. Si, por el contrario,

el *Gemüt* se desvía del fondo del alma, todas las facultades del alma se desvían simultáneamente de Dios. En resumen: el *Gemüt* es la actitud permanente del alma para con su propio «fondo».

La estructura de un alma así concebida está bien dispuesta para favorecer sus comunicaciones con Dios, no sólo en el orden de la vida sobrenatural, sino incluso en el plano del conocimiento natural. Todo hombre que entra en contacto con su propio fondo interior conoce allí a Dios en seguida y con más claridad que sus ojos ven el sol: «Proclo y Platón han llegado a ello y han dado una idea clara a quienes no podían encontrarla tan fácilmente por sí mismos.» Taulero recuerda aquí los textos en que Agustín concede que ciertos filósofos han podido elevarse hasta percibir por un instante la luz divina; pero se ve también que él acaba de leer a Proclo en la traducción de Guillermo de Moerbeke. Incluso se ha podido mostrar (Hugueny) que uno de los Sermones en que Taulero cita a Proclo se inspira de cerca, para describir el recogimiento del alma en su propio fondo, en un pasaje del *De providentia et fato*, en que este neoplatónico trata de conducir a su discípulo, por encima de Aristóteles, hasta Platón y su doctrina de la locura divina. Aunque Taulero use tan libremente la enseñanza de los filósofos, sin embargo recomienda muy mucho a sus oyentes que no intenten el acceso a semejante contemplación sin haber hecho primero el aprendizaje de las virtudes cristianas. Tal es, efectivamente, la condición necesaria de todo conocimiento verdadero de Dios. Por esta razón, tomando literalmente las fórmulas del Prólogo del *Itinerario de la mente hacia Dios* de San Buenaventura, Taulero declara que el único camino que conduce a esa meta es la vida y pasión de Jesucristo.

Es preciso recordar estos hechos para no hacer pensar que estos especulativos hayan sido filósofos platónicos disfrazados de monjes. Son cristianos que, preocupados sobre todo por la contemplación sobrenatural, han encontrado naturalmente en el platonismo un lenguaje y una técnica intelectual mejor adaptadas a sus necesidades que los del empirismo aristotélico. La observación valdría, por lo demás, para otro místico, en quien estas nociones filosóficas sólo se presentan ya como simples huellas: Juan Ruysbroeck (1293-1381). Este contemplativo de Brabante tenía facilidad para los títulos llamativos: *El ornamento de las bodas espirituales* y *El libro de las doce beatas* permanecen en la memoria de aquellos que no han ido más allá. Ruysbroeck describe allí el doble movimiento por el que Dios viene ante el alma en los dones que le confiere, y por el cual, a su vez, el alma «sale» al encuentro de Dios. Aquí, como en San Bernardo —y, por lo demás, como en todos los místicos auténticamente cristianos—, la iniciativa parte de Dios *(Ipse prior dilexit nos);* pero Ruysbroeck no deja de subrayar la libertad del acto por el que la voluntad responde a la gracia. Si la buena voluntad del hombre que responde a la llamada de Dios no basta todavía, es a Dios a quien toca terminar su obra. El *Ornamento de las bodas espirituales* es el análisis minucioso de estos cambios, según la palabra del Evangelio, del que esta obra no es

más que un comentario técnico: *He aquí que el Esposo viene; salid a su encuentro* (Mateo, XXV, 6).

Así, pues, la mística de Ruysbroeck está muy lejos de ser una doctrina de pura pasividad ante los dones de la gracia. Antes al contrario, es una doctrina de la vida, e incluso de la triple vida: activa, afectiva y contemplativa, por la que el hombre llega finalmente a abismarse en la beatitud de la vida divina. Por la misma razón, no sería exacto decir que Ruysbroeck haya renunciado a la especulación. Toda su obra va contra esta tesis. Pero es cierto que la especulación de Ruysbroeck prescinde de la filosofía. En esta doctrina mística —como en la de San Bernardo, en la que, por otra parte, no deja de inspirarse—, la especulación filosófica apenas se reconoce ya sino como un vestigio y —también como en San Bernardo— esos vestigios permiten descubrir la presencia de un neoplatonismo cristiano inspirado en Dionisio.

Añadamos, empero, que la ascesis cisterciense se encuentra aquí integrada en una doctrina de la unidad, construida con más firmeza que en la de San Bernardo, y que forma como el esqueleto de esta especulación mística. El *Ornamento de las bodas espirituales* (II, 2) distingue en el hombre como tres unidades, interiores unas a otras, aunque cada vez menos perfectas: la unidad que el hombre, como toda criatura, tiene en Dios; la que tienen las potencias superiores del hombre en el pensamiento o espíritu; la que las potencias inferiores del hombre tienen en el corazón. Estas tres unidades se explican del mismo modo, ya que lo múltiple no es uno ni está en el uno, sino porque toma de él su origen. La obra de la gracia en el hombre consiste precisamente en reconducir esas tres unidades hasta la cima de la primera y más alta de todas, y no —quede bien claro— sin la cooperación de la voluntad. Por encima de las virtudes morales de la vida activa, de los ejercicios interiores de la vida espiritual e incluso de la vida contemplativa sobrenatural en general, Ruysbroeck alcanza las experiencias místicas de San Bernardo y de Ricardo de San Víctor, las cuales son para él —así como para ellos— la degustación anticipada de la visión beatífica. Experiencias unificantes en grado supremo, porque Dios es supremamente unidad. No cesa de habitar, con este título, la esencia del alma, y, moviéndola sobrenaturalmente desde dentro —como el Primer Motor mueve al primer móvil (II, 50)—, entonces la dirige a Sí enteramente por la gracia. Iniciativa completamente divina, porque tan sólo es capaz de semejante don aquel a quien Dios quiere unir consigo.

Tales «encuentros» no pueden describirse, pero Ruysbroeck ha intentado, por lo menos, hacer ver su posibilidad presentando esa unión como una restitución del hombre a su «existencia esencial» en el pensamiento divino. Por la generación eterna del Verbo, «todas las criaturas han nacido eternamente antes de haber sido creadas en el tiempo. Así, Dios las ha visto y conocido a todas en Sí mismo, distintamente, según las ideas que hay en Él, y como distintas de Sí; sin embargo, no distintas totalmente, porque todo lo que está en Dios es Dios. Este origen y esta vida eterna, que poseemos en Dios y que nosotros somos, fuera de nosotros

mismos, es el principio de nuestro ser creado en el tiempo, y nuestro ser creado está unido al ser eterno y se identifica con Él, según su existencia esencial.» Somos eternamente, por este ser que somos en la Sabiduría de Dios, unos con Él y, a la vez, distintos de Él. La cima de la vida contemplativa se ha alcanzado, pues, cuando el contemplativo alcanza en Dios su ejemplar eterno, a imagen del cual ha sido creado, y contempla así todas las cosas, con una visión simple, en la unidad de la luz divina (III, 5). Ciertamente, hay aquí, en el pensamiento de Ruysbroeck, reminiscencias de Máximo el Confesor, y tal vez de Erígena. Juan Gerson se inquietó por ello y llevó contra Ruysbroeck una ofensiva bastante dura, quizá no del todo injusta, pero que, por lo menos, tuvo el defecto de presentar la que, al parecer, en Ruysbroeck sólo fue una doctrina integrada en una mística y exclusivamente función de esta mística, como un realismo metafísico de las esencias y de las Ideas divinas, en el que Ruysbroeck tal vez nunca se detuvo. Si estuviésemos más seguros de poseer el texto de Ruysbroeck puro de todo retoque, podríamos casi decir que Gerson ha dramatizado un poco la situación, y en qué medida lo ha hecho. Sea de ello lo que fuere, hay que decir que Gerson se ha dado buena cuenta de la importancia de esta obra, que había de influir profundamente en la historia de la espiritualidad cristiana en el transcurso de los siglos siguientes.

No se puede tratar de medir este influjo sin experimentar un descorazonamiento rayano en la desesperación. Las condiciones de la investigación histórica hacen difícil esta tarea en lo que atañe a los contemporáneos y a los discípulos inmediatos del prior de Groenendael. Así, constituye un problema para nosotros determinar la medida en que su apologista oficial contra la crítica de Gerson, Juan de Schoonhoven († 1432), defendió y propagó la pura doctrina de su maestro, sin mixtificarla con la suya propia; problema que nos invita a plantear su misma apología, pero al que no sería prudente responder mientras no se editen sus restantes obras. Pero incluso para épocas posteriores, en que la difusión de textos impresos debería permitir investigaciones fructíferas, falta mucho para que podamos definir con precisión el área de la influencia ruysbroeckiana. Efectivamente, esta influencia se ha ejercido sobre el Occidente cristiano directa o indirectamente. Directamente, por numerosísimas copias manuscritas de las obras originales, por las traducciones latinas de W. Jordaens (Lefèvre d'Étaples imprime su *De ornatu spiritualium nuptiarum* en Henri Estienne, en 1512), de Geert Groote (el *De septem scalae divini amoris seu vitae sanctae gradibus* y el *De perfectione filiorum Dei,* impresos en Bolonia en 1538) y, sobre todo, del cartujo de Colonia Lorenzo Surius (*Opera omnia,* 1552, 1608-1609, 1692) y después por traducciones diversas: *L'ornement des noces spirituelles,* en francés, desde 1606, en Tolosa; obras completas en español, 1696; fragmentos en alemán, 1621, 1701. Indirectamente, por las obras de sus discípulos. En este punto, sobre todo, el problema es de una extremada complejidad. Dionisio el Car-

tujano, Luis de Blois, Benito de Canfeld y el mismo Lessius han adoptado, cada uno con matices propios, la doctrina de Ruysbroeck sobre la contemplación y sus más altas cumbres. Tal vez se han mostrado con demasiada frecuencia más sensibles al parentesco fundamental de estas distintas doctrinas que a los matices que las diferencian, en ocasiones muy profundamente; sin embargo, no es a propósito de sus discípulos menores como conviene plantear el problema de su fidelidad rigurosa a su inspirador. Más bien se debe plantear a propósito del más grande de todos, el franciscano flamenco Hendrick Herp, más conocido con el nombre latinizado de *Harphius* († 1477), autor de la célebre *Theologia mystica*, publicada en 1538 por los cartujos de Colonia. Nadie ha desempeñado, ni con mucho, un papel comparable al suyo en la difusión de los grandes temas ruysbroeckianos. Hasta tal punto es cierto esto que, para la historia, Harphius y Ruysbroeck son casi intercambiables.

Desde la edición de 1538, Gerardo de Hamont hacía observar en su carta-prefacio a la *Theologia mystica* que, si se sacaba de esta obra todo lo que provenía de Ruysbroeck, no quedaría casi nada. Este juicio se ha impuesto generalmente. Su carácter de verosimilitud parece tanto más manifiesto cuanto que el único historiador que se ha tomado la tarea de negarlo no ha podido encontrar en la obra que editaba críticamente más que un pequeño detalle original, muy pequeño, pues sólo se trata de la práctica de las aspiraciones: para el P. L. Verschueren, Hendrick Herp es *el heraldo de Ruysbroeck*. En tales condiciones, nada ha impedido y nada impedirá en adelante reducir a unidad a estos dos teóricos de la mística, confundir sus influencias respectivas y saber que medir una es medir la otra. Para jalonar el área conquistada por la mística de Ruysbroeck, bastará con descubrir y estudiar a los lectores y discípulos de Harphius. Este principio metodológico ha inspirado e inspira más de una investigación. Pero ninguna tiene tanta importancia como la que acaba de realizar recientemente M. Pierre Groult sobre las relaciones que han podido existir entre los escritores españoles del siglo XVI y los místicos de los Países Bajos. Pocas cuestiones presentan más interés para la comprensión del misticismo español. Ninguna investigación debe ser más prudente. Ahora bien, es un hecho que P. Groult no ha podido descubrir ni una sola edición española de Ruysbroeck antes de la traducción de Surius, de 1696. No es una razón suficiente para renunciar a su tesis, como él mismo dice. En primer lugar, porque todo hace pensar que las traducciones de Jordaens y de Surius han debido penetrar en España hacia 1518 y 1560, respectivamente. En segundo término, y sobre todo, porque, al menos, «una cosa es segura: si allí [en España] el eremita de Groenendael no ha actuado por sí mismo —o solamente muy poco—, no ha dejado, como hemos visto, de hacerse leer y querer en sus discípulos inmediatos» (P. Groult, p. 76). Queda por saber si cuando se leía al más importante de estos discípulos llamados «inmediatos», Harphius, era como si se leyera al propio Ruysbroeck.

Seguramente que así era, en gran medida. En toda la línea, y en particular en los puntos esenciales relativos a la cumbre de la vida contemplativa, podemos estar seguros de que así era. Porque si queremos que estas investigaciones desemboquen en algo práctico, es preciso poner de relieve un hecho capital: no hay uno solo, sino dos, y más bien tres Harphius. La *Theologia mystica* no debe ser ni considerada ni utilizada como una obra original. Es un tratado póstumo y artificial, constituido con ayuda de tratados primitivos independientes y cuya estricta equivalencia doctrinal no puede ser presumida, sino que debería ser demostrada. Desgraciadamente, no es demostrable. Lo que es, si no manifiesto, por lo menos realmente observable, es una divergencia que afecta al fondo de las cosas. Estos dos tratados, artificialmente reunidos y asimilados, son el *Eden contemplativorum* y el *Directorium aureum contemplativorum*. El *Eden*, compuesto en latín, para clérigos, hacia 1455, sigue muy de cerca, y hasta su fin, al *Ornamento de las bodas espirituales*. El *Directorium* es la traducción latina, hecha en 1513 por el cartujo de Bolonia Pedro Blomevenna, de un tratado de divulgación compuesto en lengua flamenca entre 1455 y 1460, el *Spieghel der volcomenheit*. Ahora bien, aunque el *Spieghel* trata también, y siguiendo al mismo *Ornamento de las bodas espirituales*, de la vida mística, tomada en su principio y conducida hasta su término, reduce mucho la parte dedicada a la contemplación sobreesencial y abandona su fuente constante en el preciso momento en que aborda este punto capital. Se vuelve entonces hacia maestros un poco más antiguos y, sin duda, más seguros: Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura —o más bien, como se sabe hoy, el Pseudo-Buenaventura de la *Mystica Theologia* (Hugo de Palma) y del *De septem itineribus aeternitatis* (Raul de Bibrach)—, constituyendo así un «complejo» nuevo y de extrema importancia para el desarrollo subsiguiente de la espiritualidad cristiana en Occidente. ¿Por qué este cambio de dirección?

Todo sucede como si Herp, bien sea por la diversidad de sus lectores, o bien en virtud de un progreso de su reflexión bajo el peso de una intervención exterior, se hubiese aplicado a elaborar una teoría mística de inspiración ruysbroeckiana, pero que hubiera sustituido la noción auténticamente primitiva de una contemplación sobreesencial por acercamiento del alma a su ser ideal, por la noción —tomista de origen, pero original por su extensión— de una contemplación sobreesencial por concesión transitoria del *lumen gloriae* al contemplativo, momentáneamente arrebatado al tercer cielo. Apenas se puede formular esta hipótesis sin formular una segunda: ¿no sería debida esta evolución al hecho de que, del *Eden* al *Spieghel*, Herp hubiera tomado conciencia de la gravedad de la censura gersoniana, y la transposición doctrinal que opera ante nuestros ojos no traicionaría un designio de replegarse más acá de los puntos precisos afectados por la crítica del Canciller parisiense? Sea de ello lo que fuere, no es ya una hipótesis, sino un hecho, que inspirarse en el *Spieghel* o en el *Directorium aureum contemplativorum* no es, ni ha sido nunca, entregarse a la pura mística de Ruysbroeck. Pero hay que ir más lejos.

Hay que ir más lejos porque, a pesar de las apariencias, el mismo *Eden* no coincide con el esquema ruysbroeckiano fundamental. Incluso en el momento en que da a sus exégetas más atentos la impresión de repetir lo que dice su maestro, Herp se separa de Ruysbroeck, y en un punto esencial: el ejemplarismo dionisiano. Cualquiera que sea el sentido que esta doctrina tome en Ruysbroeck, es bastante claro que el *Ornamento de las bodas espirituales* enseña una cierta vuelta del alma a su ejemplar increado. Si el análisis de esta obra tuviera que reducirse a un punto, debería ser éste el que se conservase. Así, pues, es digno de toda consideración que esta tesis, esencial en sí, lo sea igualmente respecto de la crítica. Es a ella a la que esta crítica mira directa y exclusivamente. Siendo esto así, para sustraer a Ruysbroeck, o por lo menos a su mística, de su temible censor, eran concebibles sólo dos métodos: o bien tratar de demostrar que Gerson no consideró bien la noción propiamente ruysbroeckiana de esta vuelta —tal había sido el propósito de Juan de Schoonhoven—, o bien vaciar de todo ejemplarismo la doctrina del *Ornamento* —medida de una eficacia radical—. Parece que ésta haya sido la intención de Herp al elaborar su *Eden contemplativorum.* Podemos preguntarnos si la noción de una contemplación sobreesencial sigue siendo coherente, después de haber sido expurgada de ejemplarismo ruysbroeckiano, pero es un hecho que ha seducido al *heraldo de Ruysbroeck.*

Sería difícil imaginar infidelidad más grave, pero esta diferenciación un poco sutil comprende ciertas consecuencias metodológicas que a la historia de este período un poco confuso le interesaría mucho conocer. En primer lugar, está claro que confundir el estudio de la influencia ejercida por Herp con el estudio de la influencia propiamente ruysbroeckiana sería exponerse constantemente a desenfoques y, a veces, a errores bastante profundos: *cuique suum;* tal debe ser el principio que guíe las investigaciones sobre este punto. Además, convendría en adelante establecer distinciones en el interior mismo de las zonas de influencia herpiana. No bastará descubrir que tal o cual personaje, o tal o cual medio, lean la *Theologia mystica,* para tener la seguridad de encontrarnos con una escuela mística unánime; será preciso aquilatar más y más para saber, por lo menos, si es el *Eden* o el *Directorium* lo que se ha asimilado. Convendría, además, seguir las vicisitudes de las ediciones separadas de uno y otro tratado. Puesto que la doctrina herpiana, tal cual aparece contenida en la *Theologia mystica,* adolece de un dualismo no carente de cierta ambigüedad, suponer que cada lector, cada discípulo, haya podido elegir en ella lo que correspondía mejor a sus gustos y experiencias, es la hipótesis directora que tiene más probabilidad de conducir al historiador a la verdad.

Puesto que la *Theologia mystica* ha jugado durante siglos un papel capital en el desarrollo de la espiritualidad cristiana, tales observaciones, por rápidas que sean, ayudan útilmente a sentir toda la fragilidad de las conclusiones comúnmente consideradas como definitivas. Pero hay más. Es imposible —acabamos de verlo— disociar el estudio de la influencia

ruysbroeckiana del de la crítica dirigida por el Canciller de la Universidad de París contra el prior de Groenendael. Ver en este hecho un signo de la omnipresencia de Gerson en estos tiempos de extrema confusión doctrinal sería prepararse a dar a este teólogo sus dimensiones verdaderas, pero no a agotar su inteligibilidad. Se han definido los confines de los siglos XIV y XV como caracterizados por una «profunda escisión de los espíritus», que respondería «a la separación de dos medios intelectuales»: las Universidades, «donde se elaboran los métodos de la ciencia», y los Conventos, de vida espiritual ardiente y popular (É. Bréhier). Cualquiera que sea la parte de verdad incluida en esta visión de conjunto —y es grande—, quedamos prevenidos, por la relación esencial de Gerson a Ruysbroeck: primero, de que no han faltado las relaciones, y sobre puntos muy importantes, entre estos medios intelectuales; segundo, de que una de las ciencias, cuyo método intentó elaborar entonces la Universidad de París, por obra del más ilustre de sus cancilleres, fue la teología mística, es decir, la ciencia de las experiencias obtenidas por la vida espiritual, tal cual la han llevado siempre los contemplativos; por último, de que, si hubo alguna escisión, el movimiento de los espíritus durante varios siglos de desarrollo de vida y de doctrina no puede ser comprendido sino a condición de considerar en sus relaciones orgánicas acciones y reacciones que se condicionaron mutuamente. No será posible medir la influencia ruysbroeckiana, a no ser que la historia se decida, por fin, a no separar lo que Gerson ha unido.

BIBLIOGRAFÍA

ECKHART: F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. II, Leipzig, 1857.—H. Denifle, *Meister Eckeharts lateinischen Schriften und die Grundanschuung seiner Lehre*, en *Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II (1886), pp. 417-652 y 673-687.—G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. I (1926-1927), páginas 129-368; *Le Commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse*, en la misma colección, t. III (1928), pp. 325-343, y t. IV (1929), pp. 233-392.—M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, en *Abhandlugen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, XXXII, 7, Munich, 1927 (importante introducción histórica).—B. Geyer, *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses*, Bonn, 1931; *Maître Eckhart, Traités et Sermons*, traducidos del alemán por F. A[ubier] y J. M., con una introducción por M. de Gandillac, París, Aubier, 1942.—El mejor estudio de conjunto sobre Eckhart es el de G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bolonia, 1930.—Estudios particulares: J. Koch, *Meister Eckhart und die jüdische Religions-philosophie des Mittelalters*, en *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*, 1928.—A. Dempf, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934.

TAULERO: *Sermons de Tauler, traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*, por los RR. PP. Hugueny, Théry, O. P., París, Desclée y C.ie, 3 vols., 1927-1935; el t. I va precedido de excelentes introducciones.

SUSO: K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, 2 vols., Stuttgart, 1907.—X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckhart, Tauler, Suso*, Lucerna, 1920.—R. Zeller, *Le bienheureux Henri Suso* († 1366), París, 1922.

RUYSBROECK: *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable.* Traducción del flamenco hecha por los Padres Benedictinos de Saint-Paul de Wisques, Bruselas-París, Vromant, 6 vols., 1915, 1917, 1920, 1928, 1930, 1938.—W. DE VREESE, *Jean de Ruysbroeck ou Jan van Ruusbroec,* art. en *Biographie nationale de Belgique,* t. XX (1908-1910), col. 507-591.—A. WAUTIER D'AYGALLIERS, *Ruysbroeck l'Admirable,* París, Perrin, 1923.—G. DOLEZICH, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks,* Breslau, 1926; *Jan van Ruusbroec Leven, Werken* (obra colectiva publicada por la Sociedad *Ruusbroec* de Amberes), Malinas-Amsterdam, 1931 (bibliografía exhaustiva, pp. 325-395).—Número especial consagrado a Ruysbroeck, en *Ons geestelijk Erf,* t. VI (1932), núms. 3 y 4.—L. BRIGUÉ, *Ruysbroeck,* art. en el *Dict. de théol. cath.,* t. XIV, col. 408-420.

HARPHIUS: L. VERSCHUEREN (O. F. M.), *De Heraut van Ruusbroec,* en *Jan van Ruusbroec Leven, Werken,* pp. 230-262.—HENDRICK HERP (O. F. M.), *Spieghel der volcomenheit,* ed. L. Verschueren, 2 vols., Amberes, 1931.—P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XIV*[e] *siècle,* Lovaina, 1927.

N. B.—Toda la conclusión de este artículo, referente a la influencia de Ruysbroeck, a partir de la p. 650: «No se puede tratar de medir este influjo...», es obra del Abad A. Combes, que ha tenido a bien escribirla por ruego nuestro. Agradecemos su generosidad.

VII. JUAN GERSON Y EL BALANCE DEL SIGLO XIV

La Universidad de París ha conservado durante todo el siglo XIV el carácter de institución de la Iglesia que mantenía desde su fundación. Una abundante clientela de estudiantes extranjeros se distribuía entre las tres «naciones» —picarda, normanda y alemana— que, con la «nación» francesa, agrupaban el grueso de su población escolar. En cuanto a los maestros, los hemos visto venir de todos los países de Europa: Escocia, Inglaterra, Bélgica, Alemania, Italia, España, igual que durante el siglo precedente. La única diferencia visible es que la proporción de los maestros franceses de renombre fue sensiblemente más fuerte que en el siglo XIII. Durando de San Porciano, Pedro Auréolo, Juan Buridano, no son, ciertamente, de la categoría de Escoto ni de Ockam; pero desde la muerte de Guillermo de Alvernia, ningún otro nombre francés puede compararse a éstos.

A pesar de esta continuidad, se preparan profundos cambios, porque esta institución de la Iglesia sufre ya frecuentemente las influencias que acabarán por nacionalizarla. La Universidad del siglo XIV encaja los coletazos de todos los conflictos que surgen entre la corona de Francia y la Santa Sede, y cada una de estas crisis la encuentra dividida. El rey trata, naturalmente, de apoyarse en ella para influir sobre el Papa; y si encuentra fácilmente en los maestros franciscanos el sostén que desea, choca con la indiferencia, o incluso con la oposición, de cierto número de maestros extranjeros. Después de la famosa reunión pública del 24 de junio de 1303 en los jardines del Louvre, en que Felipe el Hermoso pide a los religiosos de todas las Órdenes se convoque un Concilio para juzgar al Papa, ochenta y siete franciscanos, entre ciento cincuenta y cinco, se niegan a suscribir esta medida; la mayor parte de ellos son extranjeros. Como dice la relación de Frescobaldi: «A les mesons des freres mendiantz troverent assez de diverses langues que ne voloyent assentir. E ceux que

ne se assentirent, il les commanderent tantost de par le roy de voyder le roiaume, el ceux s'en alerent tantost.» Juan Duns Escoto era uno de ellos, y no podemos imaginarnos, en efecto, por qué el galicanismo había de interesar a este escocés; pero tales medidas convencieron a los maestros extranjeros de que en adelante la Universidad de París estaba en Francia y no en la Cristiandad. Por lo demás, se hacía lo necesario para que también los estudiantes extranjeros se convencieran de ello. En 1313, habiéndose agriado las relaciones francoinglesas, se exigió a los estudiantes ingleses pasaporte para desembarcar en Wissant, y autorizaciones especiales para importar a Francia ciertas monedas que se les confiscaban en seguida, para devolvérselas taladradas. La Universidad del *Studium* de París no podía menos de resentirse de estas dificultades.

A medida que la Universidad de París se sustrae a la influencia de los Papas, éstos juzgan cada vez menos necesario garantizar sus privilegios. En 1316, Juan XXII concede a Tolosa los mismos privilegios que tenía París, y pronto las otras Universidades manifiestan su intención de no reconocer ya semejantes privilegios. En el siglo XIII, un licenciado de París tenía facultad de enseñar en cualquier otra Universidad sin necesidad de sufrir nuevo examen, pero no al contrario. Desde comienzos del siglo XIV, Oxford y Montpellier se niegan a admitir como profesores a los licenciados por París; París protesta, y Juan XXII confirma el antiguo privilegio, pero en 1317 Eduardo II reclama para los maestros graduados en Oxford el derecho a enseñar en cualquier Universidad *sine novo examine*. Habiéndosele negado este favor, vuelve a la carga en 1322, especificando que el fundador del *Studium* de París, Alcuino, era inglés. Es la época en que Ricardo de Bury anuncia en su *Philobiblion* que, después de haber pasado de Atenas a París, el *Studium* acababa de llegar felizmente a Inglaterra. Así, mientras por su actividad antipapal la Universidad de París compromete la situación única de que gozaba en el seno de la Iglesia, choca en el terreno temporal con las rivalidades locales y con los nacionalismos universitarios, que comienzan a levantarse contra ella. Estos desórdenes no cesan de crecer durante el transcurso del siglo. En 1329, Juan de Janduno y Miguel Césène, hablando y escribiendo en su caildad de maestros parisienses, minan doctrinalmente el poder temporal de los Papas; en 1333, teólogos de París —entre ellos Tomás de Gales— hacen, contra las opiniones del Papa Juan XXII sobre la visión beatífica, una campaña que termina con una especie de retractación del Papa, y Felipe VI, a quien el Papa, por otra parte, llama al orden, se permite intervenir en este asunto. Todo anuncia ya el Gran Cisma de Occidente (1378-1418), época trágica para la Iglesia, en que dos o tres Papas reclamarán simultáneamente la obediencia de los fieles, y en que naufragará esta Cristiandad misma, en nombre de la cual acostumbraba hablar la Universidad de París.

Por lo demás, tampoco se ve claro qué doctrina podría enseñar al mundo cristiano. En 1309, el Capítulo General de los Dominicos, en Zaragoza, adopta a Santo Tomás de Aquino como Doctor oficial de la Orden; pero

los Agustinos habían elegido a Gil de Roma como su teólogo oficial desde el año 1287. Es verdad que los Franciscanos no hicieron en un principio nada semejante, sino que se dividieron, de hecho, entre dos teologías adversas: la de Duns Escoto y la de Ockam. A medida que pasan los años se comprende cada vez más claramente que el ockamismo no era simplemente una reforma, sino una revolución. Las doctrinas precedentes se habían contradicho unas a otras sobre la interpretación de ciertos principios que les eran comunes; en lugar de añadirse a ellas como un nuevo intento del mismo tipo, el ockamismo las niega todas, reduciendo a escombros el realismo sobre el que todas ellas descansaban. Y Ockam no sólo lo hace, sino que sabe que lo hace: *omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura est realiter in individuo.* Entre los demás y él pasa, pues, el corte introducido por su negativa a conceder a la naturaleza, *quae est aliquo modo universalis,* el menor grado concebible de realidad en los individuos. Después de este esfuerzo, sólo dos posiciones quedaban frente a frente, y era mejor no ver, en las divergencias doctrinales como las del tomismo y el escotismo —que hasta entonces se presentaban como oposiciones—, más que matices diversos del pensamiento. En cambio, la ruptura entre las dos teologías que quedaban frente a frente era completa. El final del siglo XIV se dio cuenta de ello, y todo el mundo lo vería a lo largo de los dos siglos siguientes. De una parte, la *via antiqua,* que han seguido todos los realistas, tal como los cita, mezclados un documento de la Universidad de Ingolstadt: es la común *doctrina Aristotelis... ejusque commentatoris Averrois et... Alberti Magni, S. Thomae de Aquino, Egidii de Roma, Alexandri de Ales, Scoti, Bonaventurae, Richardi* [de Mediavilla], *Petri de Tarantasio, Petri de Palude aliorumque Realium;* de otra parte, la *via moderna,* doctrina de ciertos reformadores que se llaman Nominalistas *(Doctrina quorumdam renovatorum qui Nominales dicuntur),* y «nominatim» *Guillelmi Occam, Buridani, Petri de Aliaco, Marsili* [de Inghen], *Adam Dorp, Alberti de Saxonia et caeterorum Nominalium.* El siglo XV asistirá a las luchas incesantes de estos dos partidos, disputándose en unos sitios la posesión de una misma Universidad, como sucedió en París; en otros, repartiéndosela pacíficamente; en otros, conquistándola un solo partido, con exclusión radical del otro.

Este verdadero cisma filosófico y teológico encuentra en el siglo XIV su testigo impotente y apenado en la persona de Juan Gerson (Juan Charlier de Gerson, † 1429). Alumno de Pedro de Ailly, al que sucede en 1395 como Canciller de la Universidad de París, Gerson no es, propiamente hablando, un filósofo, sino un teólogo, desde luego muy competente en materias filosóficas y eminentemente capaz de intervenir en ellas cada vez que lo exijan los intereses de la teología. Los nominalistas de los siglos XIV y XV lo pregonan constantemente como uno de los suyos. Han utilizado su gloria, e incluso su autoridad, como argumento irrefutable en favor de la ortodoxia del nominalismo. ¿Acaso el realismo no era el fundamento de las herejías de Wiclef, de Juan Hus y de Jerónimo de

Praga? ¿Y quién había reducido a estos dos últimos herejes al silencio, en el Concilio de Constanza, sino los campeones inspirados por Dios para su causa, Pedro de Ailly y Juan Gerson? Tal vez convendría decir que Gerson no se había adherido nunca al nominalismo, más que en la oposición a un cierto realismo, o, si se prefiere, en oposición a lo que en el realismo corría riesgo de llevar a la posición de Escoto Erígena, Wiclef, Jerónimo de Praga y Juan Hus. No era el aspecto filosófico del problema el que retenía su atención. Gerson no ha venido a proponer un sistema, sino un remedio, al mal que para la Iglesia suponía el choque de sistemas. Este remedio no está en una filosofía cualquiera, sino en una determinada noción de la teología, donde ha creído encontrarlo.

El mal que se trataba de curar ha sido descrito de manera notable por Gerson en sus *De modis significandi propositiones quinquaginta* (1426). Este tratado lleva como epígrafe una frase tomada de San Mateo (XII, 39; XVI, 4): *generatio ista quaerit signum.* Cualquier teólogo podría inmediatamente completar el texto: «esta generación malvada y adúltera pide una señal, y no le será dada otra señal que la del profeta Jonás». Texto, en verdad, oportunamente elegido; porque la generación que Gerson tenía ante sus ojos era particularmente ávida de señales, pero incapaz de usarlas como debía. Cuando miraba a su Universidad, el Canciller no descubría en ella más que una confusión general de los órdenes del conocimiento, porque cada uno se servía del modo de significación propio de una determinada disciplina y acomodado a un determinado objeto a fin de resolver los problemas planteados por otras disciplinas y otro objeto.

Veía a los maestros de gramática, cuyo objeto es la congruencia del discurso, resolver sus problemas por los métodos propios de la lógica, cuyo objeto es la verdad o falsedad de las proposiciones, mientras que los maestros de lógica pretendían resolver por estos mismos métodos los problemas de la metafísica, ciencia que basa su estudio no en las proposiciones, sino en las cosas, y que los gramáticos, lógicos y metafísicos creían poder resolver con todos estos métodos a la vez los problemas de la teología, como si esta ciencia no tuviese métodos propios y objeto propio, que es la palabra de Dios. Tomando el problema particular de las relaciones entre la lógica y la metafísica, en otro tratado del mismo año 1426 *(De concordia metaphysicae cum logica)*, Gerson hacía gala de una perspicacia verdaderamente admirable, porque lo que quería curar era, en verdad, el mal del siglo: el vicio doble y complementario de tratar la lógica como metafísica y la metafísica como lógica.

Para el que quiera saber con exactitud cómo este testigo perspicaz hacía por sí mismo el balance del siglo XIV, nada puede sustituir a las dos lecciones de Gerson *Contra vanam curiositatem in negotio fidei,* la primera de las cuales está fechada el 8 de noviembre de 1402, el mismo año del *Traité sur le Roman de la Rose,* y la segunda ha debido de seguirla muy de cerca.

El tema de ambas lecciones está tomado de San Marcos (I, 15): *Poenitemini et credite evangelio,* y lo que Gerson saca de él es una crítica

despiadada de los métodos de la teología escolástica de su tiempo. Toda predicación debe anunciar primero la penitencia, de la que nos apartan los vicios y, sobre todo, el orgullo. Apartándonos de la penitencia, el orgullo nos aparta de la fe, especialmente entre los universitarios *(praesertim apud scholasticos)*. Esta mala madre, la soberbia, tiene dos malas hijas: la curiosidad y el espíritu de singularidad, a las que se añadirá la envidia, que es hermana suya, de la que nacen a su vez el espíritu de lucha, de disputa, de obstinación, la defensa del error, el amor propio, la negativa a renunciar a sus opiniones o a las de los suyos (pensemos en el espíritu de cuerpo de las Órdenes religiosas), el escándalo y el desprecio de los sencillos y, en fin, el horror a todo lo que es humilde en asunto de doctrina. Esta vana curiosidad *in negotio fidei*, que engañó tiempo atrás a los filósofos, puede decepcionar a los teólogos de nuestro tiempo. El conocimiento natural tiene límites; no intentemos traspasarlos. ¿Qué podría conocer de Dios la razón sola? Que es aquél mayor que el cual no se puede concebir otro, el ser que tiene todo lo que es mejor que su contrario. Esa es la filosofía que Pablo y su discípulo Dionisio llaman la sabiduría de Dios. Digamos más bien: su revelación, porque es una idea innata en todos y establecida por muchos, que Dios es el ser mayor que el cual no se puede concebir otro. Esta sabiduría, o revelación, está impresa en nosotros como la luz de la cara de Dios, según lo expone el magnífico y luminoso tratadito del divino Buenaventura, el *Itinerarium mentis in Deum*: «librito por encima de todo elogio —continúa Gerson— y nunca me extrañaré bastante de que los Padres y Hermanos Menores abandonen a semejante Doctor, tan grande que no sé si la Universidad ha producido nunca otro semejante, para volverse hacia no sé qué recién llegados, por los cuales están prestos a batirse a puñetazos y a patadas. Después de todo, son ellos quienes deben saber si los otros les sirven, y ya hablaremos de ello en otra parte».

Así, después de haber comenzado su lección como un sermón de San Francisco de Asís, he aquí que Gerson vuelve a San Anselmo y a San Buenaventura, con una idea innata de Dios que no excluye las pruebas de su existencia. De donde se deduce, primero, que el nominalismo de Gerson tiene sus límites, y estos límites se manifiestan tanto mejor cuanto más se avanza en las razones que tiene para aceptarlo en un punto definido. Los destrozos del orgullo, en teología, comienzan justamente allí donde se quiere alcanzar la demostración sobre materias que dependen de la voluntad de Dios. Desde que se comete este error, todo está perdido. Si se pregunta a un filósofo: ¿es eterno el mundo?, que responda: no sé nada; depende de la voluntad de Dios y es Dios, por tanto, quien tiene que contestarte. En lugar de hacerlo así, ¿qué responden? Que, según los filósofos, Dios no obra libremente, sino más bien por una necesidad natural y por una especie de propiedad que tiene su propia bondad de difundirse por sí misma. He aquí —concluye Gerson— lo que me parece ser la raíz principal de todo error entre los que filosofan de este modo *(Haec est, fateor, tota et praecipua radix errorum in istis philo-*

sophantibus). Es imposible poner más en claro la razón teológica profunda de tantas decididas adhesiones al nominalismo. Lo que aquí se conserva de Ockam, y que constituía verdaderamente la raíz misma de su obra, es su crítica del platonismo radical de las teologías naturales que confunden al Dios cristiano con el Bien concebido como más o menos análogo a una naturaleza, cuando sabemos que es, primeramente, una voluntad libre. Todo el mal viene de ahí, y vemos el papel que el orgullo desempeña en esto. Si Dios es una naturaleza, aunque fuera el mismo *Bonum diffusivum sui,* del que tanto se habla, podremos plantear problemas sobre Él con la certeza de poder resolverlos. Bastará con deducir las propiedades de esta naturaleza según la lógica de la razón. ¡Qué Dios más fácil de manejar por el filósofo éste que cabe enteramente en el pensamiento; pero qué diferente es del Dios libre de la Escritura! Porque si Dios no es una naturaleza, sino una libertad, toda cuestión sobre Él lleva implícita una respuesta imprevisible. No se puede ya deducir lo que ha debido hacer; puesto que Él ha hecho lo que ha querido, no se puede creer más que lo que ha hecho. Y para que se sepa es preciso, además, que Dios lo haya dicho. Creerle es un acto de humildad, y la humildad sólo se obtiene por la penitencia: *Poenitemini et credite evangelio.* En este consejo radica la verdadera sabiduría cristiana.

Esta oposición radical al platonismo explica la adhesión de Gerson, y de muchos otros con él, a ciertas tesis características del ockamismo, y su correlativa oposición a todo realismo de las Ideas que, introduciendo en Dios esencias necesarias, limitaría desde dentro su suprema libertad. «Dios no quiere ciertas acciones porque sean buenas —afirma Gerson—, sino que son buenas porque las quiere.» Si no hay en Él reglas del bien anteriores a su propia voluntad es porque está exento de todas las *formalitates,* de las que tanto caso hacen los *formalizantes,* esos apasionados de fórmulas nuevas, que gustan de pensar que su entendimiento puede fijar su mirada sobre las esencias de las cosas y quieren que el alma se entretenga en ellas constantemente, por medio de conceptos. Si sólo se tratase de acostumbrarse a no pensar más que lo sensible, esto sería perfecto. Pero ¡qué peligroso es tomar la lógica por metafísica! Las esencias sólo son abstracciones, resultados de análisis que el pensamiento debe efectuar con el fin de distinguir sus objetos; hacer de ellas cosas es transformar la lógica en metafísica, y luego en teología. Ese es el peligro que presenta la obra de Duns Escoto y de los *formalizantes.* Al introducir en Dios *formas metaphysicales vel quidditates, vel rationes ideales,* se destruye el Dios simple y libre de la fe. De este centro parten regularmente las críticas de Gerson contra diversos filósofos y teólogos que no se priva de nombrar. Estos nombres, que considera en 1402, como formando una minoría, son, a sus ojos, los herederos de un platonismo que les llega a través de Avicena y de Algazel, y que cada uno de ellos interpreta a su modo: Duns Escoto —ya nombrado—, Raimundo Lulio, Juan de Ripa, Bradwardino; en otras ocasiones, unos más moderados y menos peligrosos, como Enrique de Oyta; pero a menudo los más terribles, los que han

realizado en Dios las Ideas hasta el punto de hacer de ellas una especie de criaturas: Escoto Erígena y Amalarico de Bene, condenados en 1210, que han engendrado a Wiclef, el cual, a su vez, ha engendrado a Juan Hus y a Jerónimo de Praga. Cualquiera que sea su origen, todo este realismo es tan contrario al peripatetismo como al catolicismo *(peripateticae et catholicae scholae contrarium)*, y el error sobre el que descansa es sencillo: consiste en creer que todo cuanto el intelecto conoce universal, abstracta o separadamente existe universal, abstracta y separadamente en las cosas y en Dios: *Quicquid intellectus cognoscit universaliter vel abstractive vel praecisive, habet correspondentiam talem in re, sicut in Deo.*

Reducida a su más simple expresión, la posición de Gerson se presenta como el eco, a más de cien años de distancia, de la condenación de 1277 y del espíritu de defensa teológica que la había inspirado; tomar demasiadas doctrinas de los filósofos paganos es una práctica peligrosa en teología, porque es enemiga del espíritu de penitencia y, por tanto, también de la humildad y de la fe. Es el antiguo error de Orígenes, que bebía demasiado en la copa de oro de Babilonia, es decir —como observa Gerson en su segunda lección—, no de cualquier filosofía —lejos de él el pensamiento de condenar la filosofía como tal—, sino de la de los paganos. Volviendo directamente a una de las proposiciones clave de las que Esteban Tempier había condenado, fija su crítica sobre el naturalismo neoplatónico de Avicena, de Algazel y de otros infieles, de donde nació el principio de que del uno en cuanto uno no puede provenir más que el uno, del que concluyeron que la segunda inteligencia es la única causada por la primera. Ese es el principio erróneo que, al penetrar en la teología cristiana, ha causado tantos desastres. En lugar de haberlo repudiado enérgicamente, se han introducido en Dios distinciones, no ciertamente reales, porque no se ha llegado hasta eso, sino distinciones tomadas de la naturaleza de la cosa *(ex natura rei)*, que se parecen mucho a distinciones reales. Lo que Gerson encuentra de sano en el nominalismo es, precisamente, que hace imposible tal error. Haya o no nacido de ese espíritu la doctrina de Ockam, dicho espíritu es el que Gerson descubre y la lección que parece haber recogido de ella. Mirado bajo este punto de vista, el nominalismo del siglo XIV preparaba una reforma de la teología concebida como una disciplina de la fe, fundada sobre sus principios propios y ligada a la tradición de los Padres. Los críticos de la teología escolástica en los siglos XV y XVI no dirán contra ella nada que Gerson no hubiese dicho mucho antes. Esto no quiere decir que haya condenado el método escolástico como tal. Al contrario, Gerson lo juzga necesario para la interpretación de la doctrina de los Padres, y la obra de los grandes Doctores del siglo XIII, sobre todo la de San Buenaventura, es a sus ojos de la mayor importancia. Sin embargo, cuando mira alrededor de sí, la situación le parece completamente distinta: los hombres se creen teólogos por haber aprendido solamente filosofía; se desprecia la Biblia y a los Padres *(spreta Biblia et aliis doctoribus)*; se olvida que, según la observación de Agustín, el lenguaje de la teología no es libre como el de la filosofía, sino

que tiene su regla (*nobis autem ad certam regulam loqui fas est*), ya que los términos técnicos establecidos por los Padres deben ser respetados; se multiplican inútil y arbitrariamente las cuestiones; se plantean, acerca de Dios, cuestiones no sólo arbitrarias, sino absurdas (el Hijo puede producir otro Hijo, puesto que es la misma potencia que el Padre; el Padre y el Hijo no son amor; el Espíritu Santo ha sido producido antes de ser soberanamente perfecto, etc.). Para remediar este mal, Gerson sueña con una teología simplificada, la misma en todas partes, enseñada en cada escuela catedralicia por un solo maestro, tal vez en una sola escuela para toda Francia, incluso en una sola escuela para toda la Iglesia, a fin de que los filósofos no presuman de tratar de teología, ni los teólogos de especular sin fin y ante cualquiera, y para que la Orden franciscana y las demás cesen de levantarse en bloque en cuanto uno se aventura a rozar las opiniones de alguno de los suyos. No son las filosofías, sino la fe, la esperanza y la caridad las que consolarán los corazones y curarán las llagas de la Iglesia. *Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia*: he ahí los temas franciscanos que el Canciller de París pone de nuevo en circulación, y que otros posteriores a él no se cansarán de repetir. Con los últimos años del siglo XIV la potente reforma teológica, nacida en el siglo XIII, ha perdido visiblemente mucho de su fuerza creadora. En un pasado lejano, la platónica *Consolatio philosophiae* de Boecio vela sobre sus orígenes; en 1418, la *Consolatio theologiae* de Gerson anuncia su fin.

Para quien la mira desde el punto de vista de la filosofía pura, la situación se presenta bajo un aspecto muy diferente. Las directrices indicadas por el siglo XIII continúan siendo seguidas durante el transcurso completo del siglo XIV con éxitos diferentes, pero en todas partes con fruto. Los elementos neoplatónicos de la doctrina de Alberto Magno, poderosamente reforzados por la influencia de Proclo, despliegan sus consecuencias en la mística de Eckhart y preparan la metafísica de Nicolás de Cusa. El tomismo se constituye en escuela distinta, pero se comienza a ver, por la manera como hablan de Santo Tomás aquellos que siguen direcciones diferentes, que su doctrina ocupa desde ahora ese lugar aparte que guardará en el siglo XVI en la opinión de Erasmo, y que siempre ha conservado desde entonces. Es cierto que, si bien el siglo XIV ha visto adeptos del tomismo, nadie ha continuado verdaderamente la obra del maestro. Lo que había de más nuevo y de más profundo en su pensamiento no ha hecho otra cosa que sobrevivir aprisionado, en cierto modo, en la masa de la obra y durando con ella, pero sin continuación creadora. El escotismo, de origen más reciente, parece, por el contrario, en estado de fermentación continua, intentando muchas de las experiencias nuevas y construyendo una metafísica de las esencias y de las formas sin ilusiones sobre su aptitud para llegar hasta la teología, pero segura de sacar de los primeros principios de la razón cuanto la luz natural sola puede alcanzar con ayuda de los conceptos. Obra de amplio porvenir, si es cierto que ha de perpetuarse en la de Suárez, y tal vez incluso en la de Wolf, merecerá

como tal el peligroso honor de representar la metafísica a los ojos de Kant y de adormecerle en aquel sueño dogmático del que Hume habrá de despertarle.

Ahora bien, Hume está ya presente en el siglo XIV, o, al menos, lo está el espíritu que ha de inspirar su crítica psicológica. Seguramente es imprudente hablar sin cesar de él a propósito de teólogos medievales cuya obra era, por necesidad, totalmente distinta de la suya; pero negarse a pronunciar su nombre, cuando tantos textos ockamistas lo evocan incesantemente, sería cerrar los ojos ante hechos patentes. La historia debe saber mantener en cada caso las distinciones necesarias, sin prohibirse a sí misma hacer constar que, manejados a varios siglos de distancia, por razones humanas cuya estructura es la misma, los mismos principios han engendrado las mismas conclusiones. Una vez hechas estas distinciones, se encuentra, sin duda, entre doctrinas desde luego tan diversas, una cosa común: que han señalado fuertemente la diferencia que separa los juicios analíticos —obtenidos por desarrollo de conceptos con ayuda del primer principio— de los juicios fundados en la comprobación de relaciones de hecho dadas en la experiencia sensible. Los empiristas del siglo XIV vieron, tan bien como lo verá Hume, que estos dos órdenes de juicios no tienen ni igual naturaleza ni igual grado de certeza, y han demostrado incansablemente, antes que él, que, pues las relaciones de causalidad son irreductibles a la evidencia del primer principio, los juicios que las expresan no pueden ser tenidos por absolutamente evidentes. Eso es lo que se ha llamado su escepticismo, y el epíteto no carece de fundamento si se compara su doctrina con el realismo de las causas que implica la metafísica tomista; pero, mejor o peor, un conocimiento empírico así concebido era suficiente para los ockamistas del siglo XIV. Si se trataba de conocer a Dios y lo que trasciende la experiencia sensible, tenían la revelación y no deseaban más; si se trataba de conocer lo que depende de la experiencia sensible, ¿cómo no iba a ser competente en su propio dominio esta experiencia? Estos empiristas saben bien, como teólogos, que Dios puede intervenir, en todo momento, en el curso de la naturaleza y que, consiguientemente, la experiencia sensible no permite esa evidencia absoluta y como garantía contra lo sobrenatural que lleva consigo sólo el uso del primer principio, pero queda, por lo menos, esa evidencia natural que basta a la ciencia natural. *Sufficit naturalis evidentia in scientia naturali* —dice Alberto de Sajonia—, y añade que aquellos a quienes no basta la evidencia natural no están hechos para la filosofía: *Unde cui non sufficeret evidentia naturalis, non est aptus ad philosophandum.* Por ello, el ockamismo ha desarrollado sus consecuencias según dos líneas diferentes. Ha favorecido la eclosión de una crítica escéptica de la metafísica, o reforzado aquella crítica donde ya existía, preparando así el verdadero pirronismo que va a desarrollarse a lo largo de los dos siglos siguientes; pero también ha dado lugar a investigaciones ya verdaderamente científicas por naturaleza, libres de los presupuestos arbitrarios de una metafísica que se tenía a sí misma por ciencia, y ha formulado, en física

y en astronomía, ciertas hipótesis que habían de confirmar los siglos XVI y XVII.

BIBLIOGRAFÍA

JUAN GERSON: *Opera omnia*, ed. Ellies du Pin, 4 vol., Amberes, 1706.—J. B. SCHWAB, *Johannes Gerson*, Wurzburgo, 1858.—J. STELZENBERGER, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau, 1928.—J. L. CONNOLLY, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Lovaina, 1928.—A. COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, París, J. Vrin, 1940. (Se encontrará una excelente introducción al pensamiento de Gerson en la *Conclusión*, pp. 421-472.)

CAPÍTULO X

EL RETORNO DE LA LITERATURA Y BALANCE DE LA EDAD MEDIA

El siglo XIV no fuè solamente una época fecunda en empresas filosóficas y teológicas de gran estilo; sacó también a la Literatura de un destierro que se prolongaba desde finales del siglo XII, restaurando así la tradición medieval de la cultura patrística y preparando la reforma intelectual que debía llenar los dos siglos siguientes. Este movimiento, que nació en Italia, se propagó rápidamente por todos los centros intelectuales de Occidente, quizá no tanto difundiéndose él mismo cuanto favoreciendo el despertar de aspiraciones antiquísimas, arrumbadas durante un tiempo por el triunfo de la cultura dialéctica del siglo XIII, pero no muertas, sino dispuestas, por el contrario, a despertar.

I. EL RETORNO DE LAS LETRAS EN ITALIA

La vuelta al cultivo de las Letras en Italia está inseparablemente ligada a la persona y a la obra de Petrarca, del que Erasmo dirá que fue *reflorescentis eloquentiae princeps apud Italos.* De 1312 a 1316, en una modesta escuela de gramática de Carpentras, un niño italiano, que acababa de ingresar en ella a la edad de ocho años, aprende gramática latina con un maestro sencillo y pobre, Convenevole da Prato. Es un buen gramático, pero no es artista. Sabía afilar su cuchillo —dirá de él Petrarca—, pero no sabía servirse de él. En una palabra: un maestro de gramática latina como se hubieran encontrado otros muchos, pero con un alumno del que Convenevole decía que no había otro igual. Allí, en aquella clase de gramática latina, semejante a todas las demás clases de gramática latina de la Edad Media, se produjo el hecho «Petrarca»: «Desde mi infancia *(ab ipsa pueritia)*, en una edad en que todos los demás bostezan aún sobre Próspero o Esopo, me apliqué a los escritos de Cicerón, sea por

instinto natural, sea porque a ello me animaba mi padre, que sentía veneración por este escritor. A esa edad no podía comprender nada de él *(nihil intelligere poteram);* lo único que me ataba a él era una especie de caricia de las palabras *(verborum dulcedo quaedam),* la manera que tenían de sonar *(sonoritas),* tanto que todo lo que leía u oía de otro me parecía rudo y discordante.» Si hay algo absolutamente personal en el caso de Petrarca, es ese amor precoz y ese entusiasmo casi inmediato por la música verbal de Cicerón. Es inútil especular aquí sobre no sabemos qué descubrimiento de la antigüedad, que hubiera de apartarle de la barbarie gótica. Eso, y aún algo más, vendrá a agregársele más tarde; pero el germen del petrarquismo tiene otra causa. A la edad en que él mismo nos dice que no puede todavía comprender el sentido del texto, el joven Petrarca saborea su música, y ya nunca más dejará de amarla. Cicerón continuará siendo para él el maestro inimitable de la elocuencia: *fuit enim coelestis viri illius eloquentia imitabilis nulli.* «Aún no había leído yo las obras de los Padres —dirá en una carta de su vejez—, porque estaba cegado por el error e hinchado por el orgullo de la juventud. Nada me gustaba, salvo Cicerón, sobre todo desde que había leído las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, en el pasaje en que dice —tal es el sentido de la frase, aunque no tengo el libro a mano y no recuerdo los términos— que uno puede hacer buenos pronósticos de sí mismo si le gusta mucho Cicerón.» Efectivamente, la mayor parte de su obra literaria es la propia de un escritor latino. La edición de 1554 contiene 1.375 páginas de obras latinas, hoy raramente leídas, incluidas 12 *Églogas* y un poema épico en nueve cantos *(Africa),* frente a 76 páginas de inmortal poesía en lengua vulgar, cuyo valor no podemos imaginar que le fuese desconocido, pero con la que contaba menos que con su *Africa* para inmortalizar su nombre. Ese es el hecho de que hay que partir para comprender al hombre que devolvió al Occidente las Bellas Letras olvidadas: Petrarca es un músico; la Elocuencia romana le conquistó por el oído infinitamente delicado de este artista, y por él se hizo discípulo de la misma. Eso fue primeramente, y de 1312 a 1313 parece no haber sido otra cosa. Todo su programa de vida se expresa entonces en aquel título, completamente clásico, de una de sus cartas de juventud: *Eloquentiam animique aequitatem caeteris rebus anteponendam.*

Comienza a aparecer un segundo aspecto de Petrarca cuando éste alcanza la edad de veintinueve años. Si es exacto —como él mismo afirma— que vio a Laura por vez primera el 6 de abril de 1327, a la edad de veintitrés años, entonces hacía ya seis años que la amaba, con ese amor que nunca cesaría de cantar, amor del que se sabe con certeza que era sin esperanza de recompensa, no porque Petrarca no intentara obtenerla, sino porque ella le fue negada inexorablemente. El poeta buscó en otra parte lo que Laura le negaba, y cayó en un desorden de costumbres que le causó muchos sufrimientos, contra el cual luchó sin descanso, y que terminó por corregir. La lucha fue larga, pues duró diecisiete años, pero Petrarca ya no la llevó solo, desde que un día un amigo suyo le regaló

un ejemplar de las *Confesiones* de San Agustín. Petrarca lo leyó, le gustó y, bajo la influencia de Agustín, acabó por sanar de su mal. Este encuentro de Petrarca y Agustín parece datar de 1333.

La influencia de Agustín sobre Petrarca fue compleja. La lectura de las *Confesiones* fue, en primer lugar, para él lo que los sermones de Ambrosio habían sido para el propio Agustín: la lectura le acostumbró al rugoso latín de las Escrituras. Ciertamente, su gusto ciceroniano seguía siendo herido; pero así como la música de Cicerón le había conducido, en otro tiempo, hasta gustar de su sentido, el sentido de las Escrituras le acostumbró esta vez a tolerar sus disonancias: «mis ojos, al menos —dirá más tarde—, querían leer lo que mis oídos se negaban todavía a escuchar». En su epístola *Posteritati suae,* Petrarca afirma que las *Confesiones* fueron para él la puerta de entrada a toda la literatura sagrada. Pero si este purista tuvo alguna dificultad en tolerar el latín de las Escrituras, la lectura del de San Agustín no le proporcionó más que gozo. La belleza del estilo de este Padre cambió su corazón y le elevó de nuevo a Dios. ¿Qué hay en ello de sorprendente? La elocuencia de las *Confesiones* no podía hacer, para convertir a Petrarca, menos de lo que había hecho la del *Hortensius* de Cicerón para convertir a San Agustín. La observación es del mismo Petrarca, que, en este punto, nos remite al libro III de las *Confesiones.* Efectivamente, Agustín llegó a ser para él un amigo; se lo llevaba de viaje, lo tenía aún en su mano, en 1336, el día de aquella ascensión al Monte Ventoux, que relata en una de sus más célebres cartas, y que señala una de las etapas decisivas en orden a su curación moral. Siete años de esfuerzos le separaban todavía de la meta; pero en adelante nada podía impedirle llegar a ella.

Es que Agustín era precisamente el guía que necesitaba Petrarca: escribía en latín mejor que el mismo Petrarca, por lo que éste tenía que respetarlo; era un santo, y Petrarca le podía confiar el cuidado de su alma; aquel santo había padecido los mismos desórdenes de costumbres que Petrarca, por lo cual podía comprender a Petrarca; había sanado y, por tanto, podía sanarle a él. Leyendo las *Confesiones,* Petrarca tenía la impresión de leer su propia historia *(legere arbitror, non alienam sed propiae meae peregrinationis historiam),* y por ello su conversión final hizo de él como otro Agustín: *transformatus sum in alterum Augustinum.* Hay que ponderar bien estas fórmulas del mismo Petrarca para comprender la intimidad de la simbiosis espiritual que unió desde aquel momento al latinista del siglo XIV con el obispo de Hipona. Por la elocuencia de Agustín, Petrarca volvió a hacerse cristiano.

Aquellas armonías fundamentales se enriquecían, por lo demás, con otra más sutil, pero cuyas repercusiones en la historia de la cultura occidental son incalculables: Agustín fue siempre para Petrarca el santo que jamás había traicionado a Cicerón. Se podía, pues, ser cristiano, y serlo hasta la santidad más sublime, sin creerse obligado a desertar de los clásicos. ¡Qué consuelo! Como su amigo Colonna le gastase bromas sobre su pretensión de amar a Agustín, él, que no podía desprenderse de Cice-

rón ni de Virgilio, Petrarca le dio esta excelente réplica: «¿Por qué habría yo de desprenderme de ellos, cuando veo que él mismo los abraza?» *(Quid autem inde divellerer, ubi ipsum Augustinum inhaerentem video?)*. Los humanistas del siglo XVI —Erasmo, por ejemplo— preferían a Jerónimo, y resulta un poco extraño que Petrarca haya preferido a Agustín. Pero Jerónimo renegó de los antiguos, y Petrarca nunca se lo perdonó del todo. Agustín no cometió semejante crimen contra las Letras. Jamás hubiera soñado, como Jerónimo, ser arrastrado ante el Tribunal de Dios y castigado por su excesivo amor a los antiguos. Agustín sabe lo que debe a Cicerón, y lo reconoce con gratitud, como reconoce públicamente su deuda para con Platón y sus discípulos. ¡Qué humildad en la magnanimidad de aquel hombre! Pero también, ¡qué magnanimidad en aquella humildad! A partir del día en que Petrarca tuvo la seguridad, por este ejemplo, de que un cristiano podía amar a Platón, Cicerón y Virgilio, había encontrado su equilibrio; pero el siglo XIV encontraba, al mismo tiempo, la cultura latina de los Padres y volvía, en la persona de Petrarca, a la *doctrina christiana* de San Agustín.

En lo que tiene de esencial, esta historia es la aventura personalísima de un hombre que busca su camino, y lo encuentra, sin preocuparse de los que seguían sus contemporáneos, por diferentes que fueran. Petrarca no conoció primero la escolástica, ni padeció su aridez, ni reaccionó contra ella, por tanto; se formó fuera de ella, exactamente como si jamás hubiera existido tal escuela. La amenazaba, sin embargo, por el mero hecho de ser Petrarca. Volver a encontrar en el siglo XIV la cultura preconizada en el XII por Juan de Salisbury era volver la espalda a la cultura escolástica del siglo XIII, y cuanto más crecía la gloria literaria de Petrarca con los años, más inevitable se hacía que se conociera. Entre este *vir doctissimus sed et eloquentissimus,* que apelaba a Agustín, y los *viri doctissimi,* pero no *eloquentissimi,* que poblaban las escuelas, la elección se imponía, en virtud de la sola fuerza del ejemplo, y sin que ni siquiera Petrarca tuviese que librar batalla alguna por el retorno de los antiguos.

Por lo demás, nunca lo hizo. Ni uno solo de los escritos de Petrarca tiene por objeto confrontar dogmáticamente aquellos dos tipos de cultura y eliminar el uno en provecho del otro; pero tenía su opinión, y no se preocupaba por expresarla. Ninguna objeción contra la Dialéctica misma, arte excelente en sí, estimado de los antiguos, y, además, una de aquellas artes liberales que Cicerón recomendaba como los escalones que hay que trepar para alcanzar las cumbres de la filosofía. La Dialéctica despierta el entendimiento, muestra la vía que conduce a la verdad, enseña a evitar los sofismas, y, aun cuando no sirviera para nada más, confiere prontitud y sutileza en la discusión. Pasemos, pues, por la dialéctica sin detenernos en ella, y no olvidemos la meta del viaje con las distracciones del camino. Los que cometen esta falta son aquellos niños viejos censurados por Séneca. Nada más triste que un anciano que aprende a leer, dice aquel filósofo; añadamos: nada más feo que un viejo dialéctico. Por

lo demás, esa gente se dice seguidora de Aristóteles sin razón, porque ellos se contentan con hablar, mientras que Aristóteles escribía después de haber hablado. Pero el mayor defecto de los dialécticos es que son demasiados. Había un ejército de ellos en Gran Bretaña, y desembarcaron en Sicilia. Ni Caribdis ni Scila pudieron detenerlos. ¿Serían un azote propio de las islas? Sicilia tenía cíclopes y tiranos, y ahí la tenemos, infestada ahora de dialécticos, no solamente ignorantes, sino locos, que brotan como hormigas negras de no se sabe qué tronco podrido y devastan los campos del verdadero saber. Ante aquel ejército de extranjeros, el corazón italiano de Petrarca se rebela, porque aquellos sajones ponen en peligro la misma cultura latina; pero vamos a ver cómo le inquieta esto también en su corazón de cristiano.

Petrarca vio muy bien, y denunció muchas veces, el peligro que para la fe cristiana derivaba de aquella cultura puramente dialéctica, sobre todo desde el momento en que se abandonaba el estudio de los Padres. En una carta de su vejez, dirigida a Boccaccio, se quejaba de ciertos clérigos que trataban a Ambrosio, Agustín y Jerónimo como personas más ricas en palabras que en saber *(multiloquos magis quam multiscios appellant).* Agustín —decían— ha visto mucho, pero ha sabido poco. Otros llegaban más lejos; pero nada puede sustituir aquí al testimonio del mismo Petrarca. El viejo poeta acaba de cometer la imprudencia de citar la Biblia en la discusión, a lo que su interlocutor replica: «¡Guardaos para vos a vuestros doctores de nada, vos y la Iglesia! Yo sé bien a quién seguir y sé en quién tengo fe *(scio cui credidi).* —¡Habláis como el Apóstol —le dije—, vos, que no creéis como él! —Vuestro Apóstol —respondió— sólo servía para sembrar palabras, y era un loco.» Y como Petrarca le felicitara irónicamente por conocer tan bien los insultos dirigidos en otro tiempo a Pablo por sus adversarios, «este ser hediondo se echó a reír: Y vos —dijo— sed, pues, buen cristiano, pero yo no creo nada de todo eso. Vuestro Pablo, vuestro Agustín y todos los demás que alabáis, sólo fueron grandes charlatanes. Quisiera que fueseis capaz de aguantar la lectura de Averroes para que vieseis en qué medida aventaja a todos vuestros farsantes». Tras lo cual, Petrarca, indignado, lo echó de la casa, no sin lamentar que ni inquisición ni cárcel pudieran jamás impedir a semejantes hombres insultar a Cristo.

El *De suiipsius et multorum aliorum ignorantia* de Petrarca refiere con gran detalle una disputa análoga entre el poeta y tres hombres que sólo juran por Aristóteles y desprecian a Cristo como iletrado que era. Petrarca, aunque admira a Cicerón por su elocuencia, sólo reconoce a Cristo como maestro en materia de religión. Pero Cicerón, gran orador en sus primeras obras, ¿no se mostró gran filósofo en las últimas, y filósofo bastante próximo al Cristianismo, puesto que pudo poner a Agustín en el camino que conduce a la Iglesia? Porque, en fin de cuentas, es un hecho —y Agustín mismo lo afirma— que la Iglesia debe en parte al *Hortensius* el gran santo que fue Agustín. Y ¿cómo extrañarse de ello? Cicerón sabía muy bien que la verdadera filosofía no es una dialéctica verbal, sino el

amor de la sabiduría, y desde que se sabe que la verdadera sabiduría es la religión, toda invitación de Cicerón a buscar la sabiduría invita, por el mismo hecho, a buscar la religión: «La filosofía no anuncia la sabiduría —escribe Petrarca en su *De remediis utriusque fortunae*—, sino el amor de la sabiduría; todo el que la desea, la obtiene, pues, a fuerza de amarla. Esto no es cosa laboriosa o difícil, por más que así lo piensen algunos. Si tu amor es verdadero, y verdadera la sabiduría que amas, serás un verdero filósofo. Pero esta verdadera sabiduría sólo puede ser amada y comprendida por las almas purificadas y piadosas. Lo mismo viene a afirmar, por lo demás, el dicho: La sabiduría es la piedad. Por haber despreciado o ignorado esta sentencia, vuestros filósofos, como acabo de decir de los teólogos, se ven reducidos a una dialéctica verbal y huera.»

El mismo Petrarca no procede aquí como dialéctico, sino como orador. Acordémonos, sin embargo, de que el éxito de sus obras fue inmenso, y preguntémonos qué temas ponían o volvían a poner en circulación. Se encontrará en ellas el fondo común de ideas que los letrados italianos iban a explotar hasta el cansancio durante los dos siglos siguientes. Restaurar en la plenitud de sus derechos la cultura de los Padres, es decir, los estudios clásicos, a los que la Iglesia debe el contar con un Agustín, un Ambrosio, un Jerónimo y tantos otros; devolver la dialéctica al lugar que le corresponde entre las Artes liberales; guardarse de que el abandono de los Padres deje el camino libre al averroísmo y a la impiedad que de él resulta; advertir a los teólogos que, al reducir su ciencia a dialéctica, la arruina como sabiduría; recordarles, si es necesario, que, si quieren una filosofía, no es la de Aristóteles la que les recomienda Agustín, sino la de Platón; y por lo demás, ¿quién ha pensado nunca en negarle el primer puesto, *nisi insanum et clamosum scholasticorum vulgus?* Escúchese a Platón hablar de Dios y de la inmortalidad del alma; no se le oirá *quasi philosophum loquentem, sed apostolum.* Apartémonos de una teología que habla, no solamente sin elocuencia, *neglectis principibus eloquii,* sino para no decir nada, y encomendemos a la fe, a la sencilla piedad, el cuidado de conducirnos a la sabiduría: *Pietas est sapientia.* Cien veces repetidas por Petrarca, y con el talento que se le reconoce, estas ideas no podían dejar de extenderse por todas partes donde las teologías nuevas encontraban aún alguna resistencia, y preparar en ellas la revolución abierta que pronto iba a estallar. Todo estaba ya dispuesto para ella; nada faltaba, ni siquiera un programa. Nada más natural que el mismo Petrarca no juzgase necesario imaginar semejante programa, porque existía ya: sólo se trataba de volverlo a tomar. Interrogado sobre lo que debe saber un teólogo, además de la Escritura, para enseñar teología, Petrarca remitía simplemente a su interlocutor al Libro II del *De doctrina christiana* de San Agustín.

Salvo la divertida indignación de Petrarca ante los dialécticos anglosajones que invadían Sicilia, todos aquellos temas eran inmediatamente universalizables en la Europa culta del siglo XIV; y, en efecto, no hay uno solo que Europa no haya aceptado. Por otro de sus aspectos, al contrario,

su revolución se presentaba como fundamentalmente local, en cuanto a la reivindicación de los derechos de una cultura esencialmente italiana, por un italiano, contra un tipo de cultura que Italia no podía aceptar en modo alguno. Cuando él dice *ego vir italicus,* Petrarca sabe exactamente quiénes son compatriotas suyos y quiénes extranjeros. La línea de separación que los divide se remonta, según él, muy lejos en el pasado, y el sentimiento que tiene de hallarse del lado de los buenos le da derechos que piensa ejercer. Si visita Roma, tiene conciencia de gozar de ella más de lo que nunca gozó Séneca, porque Séneca era solamente español; pero él, Petrarca, es italiano. De los estudios de Derecho comenzados en Bolonia, sin entusiasmo alguno, Petrarca parece no haber conservado en su memoria más que los dos textos que le permitían precisamente situar a los no-italianos en el único lugar que les conviene. Un primer texto de Salviano (*Digesto,* I, 4, 32 pr.) declara que a los demás pueblos les corresponde seguir la ley de Roma, no a Roma seguir la ley de los demás pueblos. Tras lo cual, observa Justiniano (*Cod. Justiniano,* I, 17) que, por Roma, «no hay que entender solamente la antigua, sino también nuestra Roma real, que, gracias a Dios, fue fundada bajo los mejores auspicios». El segundo texto, tomado del Prefacio del Código de Justiniano, afirma que las armas y la ley, que en otro tiempo pusieron a los romanos a la cabeza de los demás pueblos, los mantendrán en tal lugar, con ayuda de Dios, eternamente en el porvenir. Petrarca habla continuamente, por un lado, de los italianos; por otro, de los bárbaros. Los españoles son, pues, bárbaros; y también, y sobre todo, los franceses.

La carta en que Petrarca felicita a Urbano V por haber llevado nuevamente el Papado de Francia a Roma comienza, con toda naturalidad, por la frase del Salmo: *In exitu Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro.* Demos a este último término su sentido propio; no es aquí una figura, ni siquiera un insulto; es un hecho. A Juan de Hesdin, que se indigna por ello, Petrarca le hace observar que no puede remediarlo. Que los franceses se atribuyan todas las cualidades del mundo, como acostumbran, bien puede ser verdad; pero, verdad o mentira, eso no hace al caso: *caeterum opinentur ut libet, barbari tamen sunt.* Todos los historiadores y geógrafos están de acuerdo en este punto. Concedamos a los franceses que son los más domesticados de los bárbaros (*Barbarorum omnium mitiores);* no por ello dejan de ser bárbaros, puesto que no son italianos.

Este tema histórico no es exclusivo de Petrarca. Desde el siglo XI, en su *Liber de vita christiana,* el italiano Bonizo había usado libremente de la palabra *barbarus* cada vez que quería significar el carácter no civilizado de los pueblos distintos del de Italia. Al principio del Libro VII de esta obra, Bonizo maldecía a cuantos pretendían sustraerse al yugo imperial de Roma, y deploraba ver cómo la ciudad, sometida a los bárbaros, renunciaba a sus propias leyes: *Barbaris tamen Roma servit et suis non utitur legibus.* Esta oposición jurídica y política se extendió, en Petrarca, al dominio del saber y bajo esta nueva forma ejerció una influencia duradera sobre la historia de la cultura occidental de los siglos XIV al XVI.

Bárbaro o italiano: tales eran para él los dos tipos de cultura entre los que se podía entonces elegir. El argumento más fuerte contra este empleo del término «bárbaro» era, evidentemente, la Universidad de París y la tradición intelectual, varias veces secular, de la que era consecuencia histórica y supremo exponente. Sin embargo —objeta Petrarca—, ¿de qué tienen que alabarse los franceses? Su único gran doctor cristiano es Hilario de Poitiers; ni Ambrosio, ni Agustín, ni Cipriano eran franceses; Hugo de San Víctor era sajón. Es verdad que, por tanto, también era bárbaro; pero no se pretende que todos los bárbaros sean franceses, se dice solamente que todos los franceses son bárbaros, lo cual es muy diferente. Muy bien —se dirá—, los hombres de estudio no son franceses, pero el *studium* mismo lo es, puesto que está en París. Sea, concede a su vez Petrarca, admitamos que cuantos han estudiado en París son franceses. Eso puede lamentarse, pero es así. Mas persiste el hecho de que casi todos aquellos franceses son extranjeros. ¿De qué país vienen Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y Gil de Roma? ¿Cuándo ha escrito un francés un libro como la *Ética* de Aristóteles? Un italiano puede, al menos, vanagloriarse de que otro italiano haya escrito el *De legibus*, los *Academicorum libri*, y aquel *Hortensius*, del que Agustín dice haber sacado tan gran provecho, lo que jamás dijo de un libro de Aristóteles. Cuando Roma tenía a Varrón, Francia no tenía más que a sus druidas, y cuanto ella tiene se reduce aún al estrépito de su calle del Fouarre (*fragosus straminum vicus*). En resumen: el único saber que vale es el saber italiano.

Se ve aquí cómo se precisa la posición personal de Petrarca. Este nacionalismo de la cultura abre una era nueva y anuncia el fin del universalismo medieval, que no era otro que el de la misma Iglesia católica. Dante estaba aún en la otra vertiente; se negaba, en el *De vulgari eloquentia*, a traicionar a la misma verdad por amor de su patria y a sostener, contra el sentido común, que Adán hablaba florentino en el Paraíso Terrenal: el mundo es nuestra patria, proclamaba con orgullo, como el mar es la patria de los peces, aunque hayamos bebido el agua del Arno antes de salirnos los dientes. A este *nos autem cui mundus est patria velut piscibus aequor* se opone exactamente la división petrarquista del mundo en italianos y bárbaros, con todas las consecuencias que lleva consigo. Y la primera, la más importante tal vez, es la condenación inapelable del interludio bárbaro que para él constituye toda la historia del *studium* de París, desde su fundación por el bárbaro Alcuino hasta los bárbaros o hasta los italianos barbarizados que en él continúan enseñando en el siglo XIV. Este inmenso esfuerzo intelectual, ya seis veces secular, es puesto por Petrarca simplemente entre paréntesis, con el fin de cerrar la historia de un error que ha durado demasiado. Una vez realizado este desbroce somero, el camino del verdadero saber vuelve a quedar libre. Y va de Italia a Italia, por Italia, porque es la carretera real que, desdeñando el rodeo de la falsa cultura de los bárbaros, conduce de Cicerón a Petrarca, pasando por los maestros de la elocuencia cristiana: Cipriano, Ambrosio, Jerónimo y Agustín.

¿Esperaba, acaso, el mismo Petrarca que iba a haber muchos que le acompañasen en este camino? No podríamos decirlo. Sin duda, ha vacilado entre la esperanza y el desaliento. En una frase célebre de la *Res memorandae* (I, 2, art. *Plinius Secundus)*, comentada con excesiva frecuencia fuera de su contexto, Petrarca se representó a sí mismo como «colocado en la frontera de dos pueblos y mirando a la vez hacia adelante y hacia atrás.» Los pueblos que descubre a la vez el *Hermes bifrons,* que guarda así sus fronteras, han recibido muchos nombres. Se ha dicho que aquel día, en un acceso de súbita clarividencia, Petrarca se vio a sí mismo entre el pueblo de la Edad Media y el del Renacimiento, en el límite de un pasado muerto y de un vivo porvenir. Pero él pensaba en otros pueblos. Tras él, los ilustres autores de la Antigüedad y las generaciones felices que estuvieron colmadas de sus obras; después, aquellos cuya intolerable negligencia dejó perecer los preciosos *codices* elaborados para ellos a costa de tantas vigilias: estériles ellos mismos, aquellos hombres no fueron capaces ni siquiera de conservar tan preciosa herencia para transmitirla a la posteridad; ante él, el pueblo de los que ya no tendrán nada que leer si, como es de temer, todas las obras maestras del pasado terminan por perderse. Entre los dos pueblos se mantiene Petrarca, en el límite de los que todavía saben algo y el inmenso pueblo que pronto ya no sabrá nada. *Si, ut auguror, res eunt,* escribe Petrarca. Porque las cosas van mal. De Cicerón a los Padres y hasta el mismo Boecio, corre el flujo majestuoso de la cultura antigua heredada de Roma. De repente, en el siglo IX aparece el Imperio franco de Carlomagno. Aquellos analfabetos, que hablan de *translatio studii,* como si el saber latino hubiese desertado de Roma para emigrar a París, escriben en una lengua que llaman latina, pero que sólo es una jerga bárbara, incomprensible tanto para Cicerón como para los Padres; todo se pierde allí: la elocuencia y, con ella, la sabiduría de la que es inseparable; este estudio, el más noble y más santo de todos, o que, al menos, lo sería si nuestra vanidad corruptora no hubiera cambiado la teología en dialéctica *(omnium nobilissimum ac sacratissimum studium... nisi illud vanitas nostra corrumpens jam de theologia dialecticam effecisset).* En la lucha que sostuvo sin tregua contra aquellos corruptores de la cultura romana, Petrarca debió de esperar a veces el retorno de los Padres y de la elocuencia latina; pero el día en que se vio a sí mismo en la frontera de dos pueblos, lo que veía al mirar ante sí no era el pueblo del Renacimiento, sino el de los Bárbaros.

Sea lo que fuere de los diversos humores de Petrarca, y aun cuando se admitiese que esperó el triunfo de sus ideas, su distinción radical entre la elocuencia italiana y la barbarie de los dialécticos de París conserva todo su sentido, y sabemos bastante de sus vicisitudes. El tema histórico, bien conocido, de la «barbarie de la Edad Media» tiene ahí su origen. La historia terminó por adoptar el punto de vista de un italiano del siglo XIV sobre la cultura occidental de los cinco siglos precedentes. *Sumus enim non Graeci, non barbari, sed Itali et latini,* declaraba Petrarca, y no se puede discutir, por cierto, que tenía derecho a decirlo. Pero ¿qué

serán más tarde Erasmo, Grocio y Budeo sino otros tantos bárbaros? Así, pues, habrá que modificar el sentido del término. Cuando las ideas de Petrarca encuentren adeptos fuera de Italia, la antítesis entre bárbaro e italiano deberá ampliarse necesariamente. No será ya el nacimiento, sino la cultura, la que separe a ambos grupos. De una parte, los afectados por la barbarie escolástica reprobada por Petrarca; de otra parte, todos los amigos de la elocuencia latina y de las letras al fin reencontradas. Así es como «escolástica» y «barbarie» han llegado a ser términos sinónimos. Sólo le faltaba a la historia de la cultura rematar esta obra identificando «escolástica» y «Edad Media», como si, de Alcuino a Petrarca, las escuelas no hubieran estado pobladas más que de dialécticos enemigos de las Letras. Petrarca se batía por una causa, y se comprende sin dificultad que haya usado argumentos masivos para defenderla. Pero la historia tiene otros deberes: tal vez es ya tiempo de que se vaya acostumbrando a hacer algunas distinciones en este ámbito.

Acertase o no Petrarca al augurar su porvenir, sus ideas capitales tenían consigo al tiempo, y en seguida encontraron en Italia partidarios resueltos. Sin embargo, la lucha que él había comenzado no se prosiguió en el mismo terreno. La rebelión de Italia contra los bárbaros no podía eternizarse, ya que los mismos bárbaros acogían de buen grado la cultura tradicional de Roma. La Universidad de París, anatematizada por Petrarca, tenía por rector a uno de sus paisanos y amigos, Roberto de Bardi, que le invitaba a acudir a París para recibir allí la corona de los poetas. La lucha emprendida por Petrarca se prolongó en Italia en un terreno limítrofe, pero distinto del precedente y que ya había tocado, por lo demás, él mismo. En Francia, las Letras se habían resentido del triunfo de la dialéctica; en Italia, topaban con la hostilidad de los monjes, que atacaban principalmente la poesía clásica en nombre de principios puramente religiosos. Virgilio, Horacio, Ovidio, representaban para ellos el mismo paganismo que el Cristianismo quería abolir, actitud retrasada en doscientos años respecto de la de Bernardo de Chartres, pero que no por ello dejaba de plantear un problema actual para Petrarca y sus contemporáneos. Felizmente, se trataba entonces de una historia muy vieja. La carta de San Jerónimo a Magnus señalaba una posición inexpugnable, cuyas ventajas pronto acabaron por reconocer los defensores de la poesía, y que se apresuraron a ocupar.

Desde el comienzo del siglo XIV, Albertino Mussato († 1329) emprende una áspera controversia con el dominico Giovannino da Mantova, que acusaba a los poetas clásicos de contradecir la teología cristiana, a lo que responde Mussato que la poesía clásica no es sino otra forma de la filosofía, o, mejor aún, la forma primitiva del conocimiento teológico propuesto por primera vez a los hombres bajo el velo de la alegoría. Es en este terreno donde va a librarse la lucha más encarnizada en Italia entre amigos de las Letras y teólogos. Después de Mussato, Petrarca define la misma posición en una de sus cartas (*Rerum familiarium*, X, 4), en la

que sostiene que la teología no es más que una poesía, cuyo objeto es Dios (*parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo*). ¿No es, acaso, la Sagrada Escritura un libro lleno de poemas, en que los autores sagrados han usado de todos los metros posibles? Moisés, Job, Salomón, Jeremías, son poetas; y David lo es aún más, y bien pudiéramos llamarle «el Poeta Cristiano». Después de Petrarca, Boccaccio (1313-1375) toma de nuevo y desarrolla ampliamente el mismo tema en el Libro XIV de su *De genealogiis deorum gentilium*. En esta parte de su obra, que es posterior a 1366, Boccaccio compara la Escritura con la Poesía, no solamente porque aquélla usa de imágenes, metáforas y parábolas, que son modos de expresión poéticos, sino porque disimula constantemente su sentido profundo bajo el sentido literal del texto. Así, pues, la Escritura es también una «ficción poética». Los «hipócritas religiosos» que condenan la poesía clásica como contraria a la religión no comprenden que la poesía es también un saber, un conocimiento, una verdad. Nacida con Moisés, fue constantemente practicada por Jesucristo en su Evangelio. Verdad es que los poetas clásicos han mentido con frecuencia; pero era sin querer y sin saberlo. ¿Tenían acaso la culpa de no haber recibido la revelación de Cristo?

El mismo tema vuelve a ser abordado hasta la saciedad en la Correspondencia de un amigo y admirador de Boccaccio y de Petrarca, el Canciller de Florencia Coluccio Salutati (1330-1406). Por primera vez, en 1378, tiene que defender a Virgilio contra su amigo Zonarini, de Bolonia, que trataba a Virgilio y a todos los poetas antiguos de mentirosos. Si se rehusa leer a Virgilio porque era pagano —observa Salutati—, ¿por qué se lee a Aristóteles? Por lo demás, es cierto que los Padres se nutrían de los clásicos. Cicerón es la fuente de su elocuencia, y lo confiesan: *Lege Augustinum De Doctrina Christiana, ubi rhetoricam attingere videtur; certe Ciceronicam traditionem apud tantum virum invenies repetitam*. En 1397, el condotiero Carlo Malatesta se apodera de Mantua y hace arrojar al Mincio un estatua levantada a Virgilio por sus compatriotas. Pietro Paolo Vergerio escribe una carta de protesta contra este acto de vandalismo, y, por su parte, Salutati se indigna de ello: este militar enemigo de las Letras tiene en contra suya a todos los Padres de la Iglesia: Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio, Bernardo de Claraval. ¿Cómo se va a leer la *Ciudad de Dios*, especialmente los primeros libros, en que abundan citas de Virgilio, si no se comprende ya a los poetas? Por lo demás, es muy cierto que no se les comprende ya. Muchos teólogos de renombre se ven obligados a hacer que les sean traducidos aquellos textos por jóvenes alumnos de gramática, de los cuales deberían ellos ser maestros. En fin, se condena la poesía, se condena todo el Antiguo Testamento; porque, si bien las metáforas de los poetas ocultan el error, mientras que las de la Biblia ocultan la verdad, todos aquellos libros usan parecidamente de metáforas y son igualmente obras de poetas. Hay que renunciar, pues, a la Escritura si se quiere prohibir la poesía.

Los condotieros italianos del siglo XIV parecen no haber transigido en este terreno; porque, después de protestar contra la violencia de Malatesta, Salutati tuvo que defender a los poetas contra otro soldado, Giovanni da Samminiato. Es verdad que por entonces Giovanni se había hecho monje. En una carta, de 15 de septiembre de 1393, Salutati había tenido incluso que calmar algunos remordimientos que Giovanni sentía en su retiro monacal. Se preguntaba si, cuando aún conducía sus fuerzas armadas por Lombardía, no habría llevado las requisas militares hasta un punto próximo al saqueo. Ese mal es de todos los tiempos, y Salutati hizo cuanto pudo para apaciguar la conciencia de su amigo. Sin duda para agradecérselo, unos años más tarde, Giovanni avisó a Salutati del peligro a que exponía su alma frecuentando los poetas clásicos. A lo que Salutati replicó, una vez más, que nada se parece más a la palabra de Dios que la poesía: *Nullum enim dicendi genus majus habet cum divinis eloquiis et ipsa divinitate commercium quam eloquentiam poetarum.* Si esta respuesta de Salutati merece mención especial, es porque contiene la más ingeniosa refutación concebible del argumento clásico de los enemigos de las Letras: alegáis a Jerónimo en vuestro favor, pero bien sabéis que fue flagelado ante el tribunal de Dios por haber leído demasiado a los poetas. Es verdad —confiesa Salutati—, pero ¿qué prueba eso? Dios no quería que Jerónimo leyese a los poetas, porque quería verle pasar todo el tiempo traduciendo la Biblia: por eso le hizo azotar, para llamarlo al orden; pero Dios quería que Agustín construyera aquella *Ciudad de Dios,* de la que tantas piedras están tomadas de los autores clásicos; por ello, jamás se le ha visto prohibir su lectura a Agustín. Reducido por algún tiempo al silencio, Giovanni volvió a la carga en 1406, en una carta a un joven amigo de Salutati y de los poetas, Angelo Corbinelli; pero Salutati replicó, el 26 de marzo del mismo año, con una larga carta, verdadera Defensa de la Poesía, en la que se observa un esfuerzo, bastante raro en estos amigos de lo elocuencia, por demostrar en vez de persuadir. Salutati hace gran uso de la autoridad de Agustín *(De civitate Dei,* XVIII, 14) para dejar sentado que los primeros poetas fueron teólogos, y de la respuesta de Jerónimo a Magnus *(Epist.,* 70; *P. L.,* t. XXII, col. 664-668). En este texto, verdadero arsenal de argumentos a disposición de los amigos de los poetas, Jerónimo afirmaba su decisión de hacer de la sabiduría de este mundo una cautiva de Cristo, *propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem,* la misma fórmula que había usado ya Abelardo. Señalemos, además, la llegada de un refuerzo, el tratado de San Basilio sobre la manera de usar de los autores profanos, traducido al latín entre 1398 y 1404 por Leonardo Bruni Aretino.

Se observa cómo la batalla se ha desplazado algo. La dialéctica y la teología escolástica no ocupan en Italia un lugar tan destacado como para poner en peligro el estudio de las Letras. El espíritu que las amenaza es más bien el de Pedro Damián y de Savonarola; y lo que persigue, ante todo, es la seductora belleza de los poetas paganos. Por su parte, Salutati ve muy bien que los dos aspectos de la cuestión están enlazados, y él

mismo asegura no haber hecho nada para defender e ilustrar la poesía, más que referir todo lo que Cicerón decía de la elocuencia en su *De oratore* (I, 4, 20 y I, 16, 70). Nada más legítimo, puesto que, como dijo Cicerón, *finitimus est oratori poeta*, no siendo el poeta sino un orador algo más estricto en su ritmo y un poco más libre en la elección de las palabras. Por lo demás, ésta es la razón de que Salutati admire a Petrarca: *Judicavi semper eum hominem eloquentissimum et virum doctissimum.* Para Salutati —igual que para Petrarca—, la elocuencia sigue siendo la forma más noble del saber humano; pero, a diferencia de Petrarca, Salutati no ignora ni desprecia los esfuerzos de los siglos precedentes para mantenerla. El amor de la patria no se transforma en él en nacionalismo. Salutati sabe que la *eruditio* ha sobrevivido hasta los tiempos de Bernardo de Claraval y de Pedro de Blois, tanto para las mujeres como para los hombres (*Epistolario*, I, 4); esta erudición se perdió casi completamente después, pero demasiado recientemente para que no sea posible restaurarla. Salutati conoce y alaba los poemas de Hildeberto de Lavardin (I, 8); se entera de la existencia de una copia de la Correspondencia entre Eloísa y Abelardo, y parece que la obtuvo (I, 20). Sin duda, Ives de Chartres, Bernardo de Claraval, Hildeberto de Lavardin, Pedro de Blois, Pedro Abelardo, Juan de Salisbury, no se pueden comparar con los antiguos, ni siquiera con los Padres (*non decet tamen ipsos priscis vel mediis dictatoribus comparare*): después de la edad de los Padres, la elocuencia degeneró manifiestamente, y los *medii dictatores* están todavía más lejos de los antiguos en el estilo que en el tiempo (I, 9); mas la elocuencia italiana compensa la decadencia de la elocuencia latina. Está Boccaccio, está Petrarca y, sobre todo, está Dante, ese gran poeta con el que no se puede comparar ningún otro, ni en ciencia, ni en paciencia, ni en genio, no solamente entre los modernos, sino ni siquiera entre los antiguos.

La oposición teológica a la Literatura en Italia, a fines del siglo XIV, se expresa claramente en la *Lucula noctis* del dominico Giovanni Dominici. El autor es predicador de renombre, y hasta profesor de teología, que se contenta con comentar en Florencia el Antiguo Testamento y las Epístolas de San Pablo. Su *Lucula noctis* está escrita en puro latín escolástico, y tiene la forma de una vasta *Quaestio disputata*, cuyos doce primeros capítulos plantean las objeciones, los capítulos XIII-XVII dan la solución, y los capítulos XVIII-XLII dan las respuestas a las objeciones. Nada más claro ni sencillo que su posición. Es la de un monje que no conoce otro problema que el de la salvación: todo lo que no es necesario para la salvación constituye un obstáculo para ella; es así que x no es necesario para la salvación; luego x la obstaculiza. Efectivamente, todo ser tiende hacia su fin último y su felicidad; pero la mayor parte de los hombres equivocan el camino, mientras que el cristiano va derecho a él por la caridad. Así la vida cristiana es la vida perfecta: *vita Christianorum est vita perfecta;* cuanto en ella se introduce desde fuera sólo puede arruinar su perfección, y puesto que los escritos de los paganos son de este

tipo, es preciso prohibir su lectura. Nada indigna tanto a Dominici como ver a niños y jóvenes que leen a «Cicerón y Virgilio, Homero, Aristóteles y Séneca, les piden pan y vuelven con las manos vacías». No nos asombremos de ver a poetas y filósofos citados confusamente. Dominici únicamente conoce dos categorías: cristiano o pagano: *Jam hic dico philosophiam, seu saeculares litteras voco, quas Ethnici sive saeculares homines ut communiter invenisse creduntur.* Así, pues, su oposición global al paganismo alcanza a la teología escolástica al mismo tiempo que a oradores y poetas. En cuanto a él, su propia *prima philosophia,* a la que tranquilamente llama *philosophia catholica,* está simplemente sacada de la Biblia. Sin duda, el *De doctrina christiana* de Agustín pide que se escriban los libros necesarios para la explicación de las Santas Letras; pero, justamente, han sido escritos después, y no hay más que leerlos. Disponemos de Boecio, Isidoro, Ricardo de San Víctor, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Bartolomé el Inglés y el inmenso *Speculum* de Vicente de Beauvais. ¿Necesitamos algo más? Leámoslos, pues, pero no sin haber leído antes la Biblia, y acordándonos del conocido verso: *latet anguis in herba.* Así, Dominici no cita a Virgilio sino para advertirnos que la serpiente vigila en la hierba de Santo Tomás de Aquino. Se ve que es un hombre sencillo, que sueña con un mundo en el cual, reinando al fin la fe en todas las almas, ya no habría necesidad de poesía ni de elocuencia; bastaría entonces conservar algunas partes de las Artes liberales y lo demás se podría destruir tranquilamente: *reliqua omnis philosophia esset delenda.*

La hostilidad de Dominici contra la Literatura y el saber era, pues, esencial y fundamentalmente monástica. Hay que fijar en la memoria este rasgo —porque se le encuentra en muchos otros, además de en Dominici— si se quiere comprender una de las razones profundas, y sin duda la más sólida de todas, de la hostilidad de los hombres de letras del siglo XVI contra los monjes. Es cierto que, identificando la vida cristiana con la monástica, entendida en su forma más estricta, ciertos teólogos de la Edad Media han llevado su oposición a la cultura secular hasta un punto en que resultaba claro que una cosa mataría a la otra. Erasmo y Rabelais han sido, con frecuencia, crueles en su victoria; pero no se puede negar que la existencia misma de los estudios a que sentían afición era lo que se jugaba en la batalla que acababan de ganar. Sin embargo, al responder a Dominici, Salutati, que se hacía viejo, no abandonó un instante el tono de firmeza respetuosa y triste que había adoptado en aquellas controversias. Se acuerda de que Dominici es sacerdote y religioso, y él mismo no detesta menos que su adversario los errores de Platón, de Aristóteles y del venenoso Averroes. «Nada me gusta —dice— salvo Jesucristo solo y Jesucristo crucificado por la salvación de los que creen.» No obstante, los Padres están ahí, y si la fe en la Escritura prescinde de la ciencia, la interpretación de la Escritura exige una ciencia muy extensa. «Sé —añade— que el solo nombre de poesía es tan odioso a los monjes, que les parece impío y hasta sacrílego», pero recuerda el Cántico de Moi-

sés, los Salmos de David y el Cantar de los Cantares; las palabras de Cristo mismo le vuelven a la memoria: «Y Jesús dijo: Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, sino llorad por vosotras mismas y por vuestros hijos; porque días vendrán en que se dirá: ¡bienaventuradas las estériles y las entrañas que no han parido y los pechos que no han amamantado! Entonces los hombres comenzarán a decir a las montañas: Caed sobre nosotros; y a las colinas: Cubridnos. Porque si así se trata al árbol verde, ¿qué se hará con el árbol seco?» (*Lucas*, XXIII, 28-31). La poesía de Nuestro Señor Jesucristo, la de Dios mismo: ése es el refugio en que Salutati, al envejecer, cobija su certidumbre. Ni un instante renuncia a llamar a Dominici *venerabilis mi Joannes*. Sin duda, no le gustaría que habláramos de otro modo de su adversario, pero era él quien tenía razón.

Petrarca había muerto en 1374; Salutati muere en 1406; pero en aquella fecha la victoria final de las Letras es ya segura, y apenas se pueden contar sus defensores. Basta leer *Il paradiso degli Alberti* para cerciorarse de ello. Cualquiera que sea su autor —Giovanni da Prato u otro—, el ambiente florentino de 1380 a 1400 que describe está totalmente problado de escritores y artistas que viven a la luz de la Antigüedad. Allí se encuentra, amado y venerado por todos, Salutati, el estilista y pensador cuyos tratados *De saeculo et religione, De fato et fortuna*, prueban que aquel hombre de letras podía hacer frente a cualquiera en una discusión teológica. El organista ciego Francesco degli Organi, llamado por otro nombre Francesco Landini (1325-1397), autor de un curioso poema latino publicado por Wesselofsky, en el que se ve a Ockam defenderse enérgicamente contra ignorantes que le atacaban en nombre de Cicerón y de Séneca, ¡como *si Cicerón y Séneca hubieran pensado nunca en maldecir a la dialéctica*, maestra de todas las artes! Porque no era solamente músico, sino también teórico de la música, Landini representa aquí la cultura de las Artes liberales. Junto a él, el teólogo Luigi Marsili († 1394), a quien Petrarca había pedido en vano que escribiera una refutación de aquel perro rabioso, Averroes. Marsili es un gran orador, capaz de predicar o hablar durante horas en la iglesia del Espíritu Santo de Florencia o entre amigos citando textualmente a Cicerón, a Virgilio, a Séneca y a muchos más. Se le reprochó en prosa y en verso el haber enseñado teología ante auditorios femeninos. Autor de un tratado sobre *La miseria de la condición humana*, este Marsili era también un agustino muy piadoso, pero su cultura literaria hacía que resultase insoportable a los monjes de su convento. Fue preciso que la Señoría de Florencia interviniese, el 4 de septiembre de 1388, amenazando poner mano en el asunto si no terminaban las diarias persecuciones de que Marsili era víctima. La misma situación se repetirá sin cesar en otros conventos, hasta el siglo XVI, y de estos equívocos nacerán muchas amarguras. Pensemos en Rabelais, en Erasmo, en tantos otros monjes para quienes la atmósfera conventual se hará pronto irrespirable; aquí está la causa de ello.

Junto a Salutati, que envejecía, aparecen ya los jóvenes, cuya obra ilustrará los comienzos del siglo XV. En primera fila el que fue criado bajo la vigilancia de Salutati, al cual llamará *patrem suum et praeceptorem suum*, Leonardo Bruni d'Arezzo (L. Bruni Aretino, 1369-1444). Si sabe griego, si ha profundizado en autores latinos, poetas, oradores e historiadores, *Colucii est opus*. Discípulo de Chrysoloras, en griego, se perfecciona por sí solo en esta lengua y traduce el opúsculo de San Basilio *A los jóvenes sobre la manera de sacar provecho de las Letras griegas*. Acabada antes de 1403, la traducción estaba dedicada a Salutati. Se adivinaría fácilmente la razón de esta elección, pero el mismo Bruni la explicó en la dedicatoria de su obra. Éste era, entre todos los escritos de Basilio, el que más podía favorecer la causa de lo que se llamaba, entre iniciados, *nostra studia;* y añade: «Lo he hecho con tanto mayor placer cuanto que quisiera hacer fracasar, por la autoridad de tan grande hombre, la pereza y perversidad de los que reprueban el estudio de las humanidades *(studia humanitatis)* y piensan que se las debe mirar con horror.» En una palabra: Basilio es el Agustín de los griegos. Bruni tradujo seguidamente numerosas obras griegas, sobre todo la vida de Marco Antonio, de Plutarco —cuyo prefacio contiene una interesante comparación de la lengua latina con la griega—; el *Fedón*, el *Critón*, el *Gorgias*, una parte del *Fedro* y las *Cartas* de Platón; finalmente, la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, que sabía estaban ya traducidas, pero que deseaba volver a traducir en un latín mejor que el de Guillermo de Moerbeke. El ataque a que se lanzó, en el prefacio de su traducción de la *Ética*, contra el traductor dominico del siglo XIII, le enzarzó en una interesante discusión con el Obispo de Burgos, Alonso de Cartagena *(Alphonsus a Sancta Maria*, † 1456), que tomó la defensa de la antigua traducción y, por cierto, muy inteligentemente (hacia 1430). Alonso no sabía griego, pero conocía y comprendía a Aristóteles mucho mejor que Bruni, que sabía griego. Aún se leen con interés los capítulos en que hace ver que los términos escogidos por Bruni, aunque más latinos que los bárbaros helenismos de Moerbeke, a los que sustituyen, son filosóficamente insuficientes o, incluso, inexactos. Puesto que se trataba de una obra filosófica, allí estaba, en efecto, el nudo del problema. Bruni se divirtió mucho en su réplica, haciendo mofa de un hombre que quería enseñarle griego sin saberlo, y hay que confesar que llevaba ventaja en la discusión, pero no tanta como creía.

Entre los escritos personales de Leonardo Bruni, uno de los más instructivos es el *De studiis et litteris*, escrito entre 1422 y 1429 para Bautista Malatesta, nuera de aquel Malatesta que en Mantua había arrojado al Mincio la estatua de Virgilio. Definiendo el verdadero saber, Bruni precisa que no piensa en la erudición vulgar y turbia de los profesores de teología *(eruditionem autem intelligo non vulgarem istam et perturbatam, quali utuntur ii, qui nunc theologiam profitentur)*, sino en aquel saber legítimo y libre que une el talento literario a la ciencia de las cosas *(sed legitimam illam et ingenuam, quae litterarum peritiam cum rerum scientia conjungit)*. Los modelos en que piensa son, ante todo, Lactancio, Agustín

y Jerónimo, *summis profecto theologis ac perfectis in litteratura viris.* Aún entre estos modelos hay uno a quien Bruni prefiere a los demás, y es el muy ciceroniano Lactancio, *vir omnium christianorum procul dubio eloquentissimus.* Entre los profanos, primero Cicerón, después Virgilio, *decus ac deliciae litterarum nostrarum;* a continuación, Tito Livio y Salustio; y, por fin, los otros, cada uno en su lugar. Este programa de estudios para una mujer culta omite a los filósofos propiamente dichos, ya que los poetas contienen toda la sabiduría. Cuando leemos en Virgilio: *Principio caelum ac terras camposque liquentes...* —observa Bruni—, *quem philosophum non contemnimus?* Previendo la irreductible oposición del viejo Malatesta, siempre en la brecha, y que, «ya que una vez sostuvo que no se debía leer a los poetas, perseverará en su error hasta la muerte», Bruni se toma la molestia de mostrar cuán buenos ejemplos puede encontrar una mujer en los escritores de la Antigüedad. ¿No son Penélope y Alcestes modelos dignos de ser imitados? Verdad es que Venus y Dafne son ejemplos menos recomendables; pero, después de todo, la Biblia no contiene únicamente ejemplos buenos. ¿Qué decir de Sansón y Dalila, de las hijas de Lot, del rey David y de Salomón, con su rebaño de concubinas? Sin embargo, leemos la Biblia; ¿por qué no habríamos de leer la Eneida? Lo que se admira en la historia de Eneas y de Dido no es el asunto, sino el genio del poeta. Y aún hay en los poetas una cosa buena: que se sabe que sus relatos son fábulas sin importancia; nada más fácil que no ocuparse de ellas; pero en la Biblia, los relatos, aunque escandalosos, son verdaderos; hay, pues, que prestarles atención. Por tanto, demos de lado a la plebe de los poetas, que son los sátiros y los cómicos; por lo que hace a Virgilio, Séneca y Estacio, quien no los haya leído carece de algo, *nec summum speret cui haec pars desit.*

Indudablemente, hemos entrado en un mundo nuevo, pero por una evolución continua más que por una revolución. Petrarca había vuelto a poner la Literatura latina bajo el patrocinio de Agustín; Bruni, a su vez, introduce las Letras griegas bajo el patrocinio de Basilio. La primera floración del helenismo ensanchó, pues, el movimiento inaugurado por Petrarca; no le impuso ninguna desviación. Bruni no quiso siquiera que Aristóteles padeciese con el mal empleo que de él hacían filósofos y teólogos. Su *Vita Aristotelis* lo defiende apasionadamente contra ellos, no sólo como autor de excelentes escritos sobre la *Retórica* y la *Poética,* sino también como estilista. Es verdad que los Diálogos, tan alabados por Cicerón, se han perdido; pero la *Ética a Nicómaco,* y la misma *Metafísica,* son modelos de estilo filosófico. Leedlo traducido por Boecio: es perfecto. Añádase a él Platón y se tendrá aquella *scientia rerum* que los Padres, y especialmente Lactancio, tan felizmente emparejaron con la elocuencia. Aunque Petrarca, Salutati y Bruni fueron innovadores, ellos mismos se tuvieron por tradicionalistas. Cuando Salutati, ya viejo, alaba al joven Bruni porque no incurre en «las inepcias de los modernos» *(non enim modernorum*

ineptiis lubricas), no debemos engañarnos sobre el sentido de este término: los «modernos» son los escolásticos, filósofos o teólogos.

Así, pues, se ve cómo se constituye en Italia, desde fines del siglo XIV, un grupo de literatos que se presentan como hijos de una cultura totalmente distinta de la de las escuelas parisienses. Petrarca mismo era clérigo; y entre aquellos amigos de las Letras se cuenta más de un monje; pero ni Boccaccio, ni Salutati, ni Bruni son eclesiásticos. Ninguno de los que hemos encontrado parece haber alimentado la menor intención contra la religión cristiana: Salutati era hombre piadoso; Bruni, ciertamente, lo era menos. Por tanto, aunque cabe pensar que entre ellos hubo verdaderos paganos, a los que su prudencia invitaba al silencio, el movimiento, como tal, no lleva, por cierto, sus rasgos. Sólo en un sentido muy amplio puede hablarse aquí de grupo. Cansados de la teología dialéctica de las escuelas, o simplemente extraños a su influencia, tienen en común la idea de una cultura esencialmente literaria y filosófica, fundada en el estudio de los oradores, de los poetas y de los pensadores de la Antigüedad, sin excluir de ellos a Aristóteles, pero añadiéndoles Platón. Todos tienen un vivo sentimiento de la belleza en el arte de escribir y, a pesar de que conservan una gran libertad en el uso que hacen de las reglas, todos tratan de aproximarse a los modelos clásicos. Su arte es esencialmente un arte de imitación. Para señalar el rango único de un Petrarca en este grupo, se dice de él que iguala la elocuencia de Cicerón y la perfección de Virgilio, lo cual es mucho decir; eso no lo creen, en absoluto, ni los que lo dicen ni aquellos a quienes lo dicen, pero señala la regla con la que se mide todo en este mundo en que se dice *nostra studia.* El grupo, que se mantiene unánime sobre la excelencia de los clásicos, está profundamente dividido por la discusión de los Antiguos y Modernos. Porque no hay que olvidar que el impulso de los estudios clásicos en Italia dio a la Literatura en lengua vulgar un golpe que pudo temerse fuese fatal. Junto al clasicismo de los hombres buenos que, como Boccaccio y Salutati, no ven que el hecho de admirar a Virgilio obligue a despreciar a Dante y a Petrarca, aparece el clasicismo de los eruditos, y pronto de los pedantes, para quienes lo que no se escribe en latín o en griego no vale la pena de ser escrito ni leído. En su *Invectiva contra ciertos calumniadores de Dante, de Micer Francisco Petrarca y de Micer Juan Boccaccio,* F. Rinuccini (1350-1407) protesta contra los que tratan al *De viris illustribus* de Petrarca de «Arlequín de Cuaresma» y dicen que Dante es bueno para los zapateros remendones. Sobre todo, se queja de que ciertos gramáticos usen, por su parte, la gramática para eliminar todas las demás Artes liberales, con riesgo de perder lo mejor de la gramática misma. Esos charlatanes se dedican a investigar cuántos diptongos tenían los antiguos y por qué el italiano no tiene más que dos; se diría que los únicos Libros de Tito Livio que les interesan son los que hemos perdido. Excelente tema de discusión literaria, desde luego; tanto, que en los *Dialogi ad Petrum Histrum,* de Leonardo Bruni, vemos a Niccolo Niccoli sostener sucesivamente las dos tesis contrarias. Ya que todos gustan de los clásicos, coleccio-

nan sus obras primero Petrarca, después Boccaccio, esperando la época —próxima desde entonces— de las expediciones de Poggio Bracciolini (1380-1459) por las bibliotecas de Suiza, de Alemania, de Francia y hasta de Inglaterra. Es el tiempo del «descubrimiento de los clásicos»; pero —entiéndase bien— aquellos descubridores sólo descubrieron los manuscritos copiados y conservados en las bibliotecas de la Edad Media; perdieron algunos de ellos, y con frecuencia corrigieron otros según el canon de su propio latín clásico, que no era exactamente el de los antiguos. El nombre de Poggio Bracciolini nos advierte, además, de que ciertos humanistas del siglo XIV se mantendrán menos cerca del altar que sus mayores. Salutati los vio llegar: *Nimis defertis et ceditis vetustati,* escribía él de Poggio y de su amigo Giovanni d'Arezzo. Tras lo cual añadía: por lo que a mí respecta, prefiero a Juan entre los Evangelistas; entre los Apóstoles, prefiero a Pablo; pero entre los Doctores de la Iglesia, prefiero a Agustín. Y vosotros, queridos amigos, ¿preferís, acaso, algún pagano a Agustín? ¿Algún filósofo, orador o poeta? En cuanto a mí, coloco a Agustín muy por encima de Platón, de Aristóteles, de Cicerón, de Virgilio y de Varrón, y no solamente Agustín, no solamente Petrarca, sino el menor cristiano está por encima de esos grandes hombres. Para saber que el mundo no es eterno, que Dios es omnipotente y libre, que el alma no muere con el cuerpo y que el placer no es el fin último de la vida, basta ser cristiano. Esa es, realmente, poco más o menos, en lo tocante a la seriedad de las convicciones, la certeza fundamental de los hombres de letras del siglo XIV, aquella que, después de haberla perdido, había vuelto finalmente a recobrar el mismo Boccaccio. Pero cuando Salutati pregunta al joven Poggio, al que quería como a un hijo: «¿Veis a dónde os conduce vuestra obstinación, a vos, que negáis la verdad de lo que no puede ser probado?», esta inquieta cuestión anuncia el momento en que muchos ya sólo conservarán la cultura clásica, sin la teología de los Padres. *Doctrina enim magna ex parte ad profanos translata est, unde, ut plurimum, iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum,* hará constar, con melancolía, Marsilio Ficino. Su *Theologia platonica* mantendrá, en la Florencia de los Médicis, el ideal de la Florencia de Salutati, pero en condiciones nuevas. Confrontada por vez primera desde el tiempo de los Padres con una cultura pagana nacida del suelo de Italia, la cultura cristiana de la Edad Media se encontrará allí a la defensiva. Una nueva fase de su historia ha comenzado ya.

BIBLIOGRAFÍA

RETORNO DE LAS LETRAS EN ITALIA: G. TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo,* Nápoles, 1933.—N. SAPEGNO, *Il trecento,* Vallardi, Milán, 1934.

PETRARCA: *Francisci Petrarchae Opera omnia,* Basilea, 1581.—L. M. CAPELLI, *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia,* París, H. Champion, 1906; traducción francesa de esta obra *(Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres),* por Juliette Bertrand, París, F. Alcan, 1929.—P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme,* 2 vols., 2.ª ed., París, Leroux, 1907.—H. COCHIN, *Le frère de Pétrarque et le livre du Repos des religieux,* París, H. Champion, 1903.—J. H. ROBINSON y H. W. ROLFE, *Petrarch, the first*

Modern Scholar and Man of Letters, Nueva York, 2.ª ed., 1914.—E. TATHAM, *Francesco Petrarca, the First Modern Man of Letters*, 2 vol., Londres, 1925-1926.

BOCCACCIO: *Genealogie Johannis Boccaccii*, París, 1511.

SALUTATI: F. NOVATI, *Epistolario di Coluccio Salutati*, 5 vol., Roma, 1891-1911.—A. VON MARTIN, *Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis*, Munich, R. Oldenbourg, 1913.

DOMINICI: R. COULON, *Johannis Dominici, Cardinalis Sancti Sixti, Lucula Noctis*, París, Picard, 1908 (la Introducción constituye un precioso resumen de toda la disputa).

GRUPO FLORENTINO: GIOVANNI DA PRATO, *Il Paradiso degli Alberti*, ed. Alessandro Wesselofsky, 3 vol., en 4 tomos, Bolonia, 1867.—L. ELLINGWOOD, *The Works of Francesco Landini*, en *Publications of the Medieval Academy of America*, n.º 36.

LEONARDO BRUNI: *Leonardi Arretini Epistolarum libri VIII*, ed. Laurentius Mehus, Florencia, 1741.—F. BECK, *Studien zur Lionardo Bruni*, Berlín y Leipzig, 1912.—H. BARON, *Leonardo Bruni Aretino: humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig, G. Teubner, 1928.—A. BIRKENMAJER, *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, en *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster i. Westf., 1922, pp. 129-210.

II. EL RETORNO DE LAS LETRAS EN FRANCIA

Ligado en Italia a la persona y a la obra de Petrarca, el movimiento que debía hacer regresar a las Letras de su largo destierro nació en Francia en circunstancias bastante diferentes, a las que deberá también un espíritu sensiblemente diferente. Una de las fuerzas que con mayor eficacia trabajaron en su favor fue la resuelta oposición de una serie ininterrumpida de teólogos a los nuevos métodos y al espíritu mismo de la teología escolástica. Ahora bien, entre estos teólogos había Papas. Para dar una prueba de esto, la carta que Eudes de Châteauroux, Legado de Inocencio IV, dirigía el 21 de diciembre de 1247 a los maestros y estudiantes de la Universidad de París los ponía en guardia contra aquellos a quienes una comezón de oídos volvía ansiosos de oír siempre no la verdad, sino algo nuevo. ¿En quién pensaba? En los que trataban la lógica como teólogos y la teología como lógicos: *logici theologice et theologi philosophice in suis disputationibus... procedentes*. Desviar a los maestros parisienses de aquellos métodos era conducirlos necesariamente al divorcio de las dos disciplinas que hemos visto producirse en el siglo XIV y, de rechazo, restaurar la teología de los Padres en la plenitud de sus derechos. ¿Cómo volver a los Padres sin volver a la cultura de los Padres? En Italia, Petrarca había ido de Cicerón a Agustín; en Francia, Agustín iba a traer de nuevo a Cicerón.

Cuando se dirigían en estos términos a la Universidad de París, los Papas no predicaban en desierto. Desde 1244, cuando era Canciller de la Universidad, el mismo Eudes de Châteauroux declaraba: «Muchos tienen por nada las palabras de la teología y de los Padres, pero juzgan excelentes las de los paganos, vendiéndose así a los hijos de los griegos, es decir, a los filósofos.» El maestro dominico Juan de San Gil († después de 1258) censuraba severamente a los que, «viniendo a la teología, apenas

pueden apartarse de su ciencia, como vemos en algunos que no pueden renunciar a Aristóteles, sustituyendo el oro por el oropel, es decir, por cuestiones y opiniones filosóficas. Algunos aprendieron bien el lenguaje espiritual, o sea la teología, pero cometen en ella barbarismos, corrompiéndola con la filosofía. Quien aprendió la metafísica, hablará siempre de puntos y de líneas en teología». Acordémonos, además, de las «bestias brutas» de que se quejaba Alberto Magno, y se admitirá la exactitud de la conclusión de P. Mandonnet sobre la manera como se acogió, en general, a la teología escolástica: «Los hombres de los claustros y los teólogos, en general, se opusieron vivamente y depusieron difícilmente las armas en el transcurso del siglo. Solamente el ámbito especial de las escuelas de Artes liberales, sobre todo en París, y la escuela filosófico-teológica fundada por Alberto Magno y Tomás de Aquino, es decir, los medios de la cultura racional intensiva, tomaron una actitud claramente favorable, con restricciones notables, sin embargo, entre estos últimos, e igualmente en la mayor parte de los demás.»

Tan viva en el momento mismo en que las teologías nuevas triunfaban en París, esta oposición no había de deponer sus armas a lo largo del siglo XIV. El amigo de Taulero, Venturino de Bérgamo, escribiría a uno de los dominicos del convento de Estrasburgo: «el pan y el vino son la teología: tu Orden, que la menosprecia, se ocupa inútilmente de la filosofía, un guijarro». Así pensaba, por su parte, el holandés Gerrit Groot *(Gerardus Magnus,* 1340-1384), cuando se acordaba de la Universidad de París, donde había oído a Buridano y a Oresme y se había graduado en Artes. Groot era decidido partidario de los *Antiqui* contra los *novi et moderni doctores.* A un joven que le interrogaba sobre la oportunidad de ir a estudiar a París, Groot respondía que corría peligro de perder allí su fe y sus costumbres. ¿Y por qué? Imaginaos a Tito Livio, a Cicerón, a Séneca o a Plinio visitando la Universidad: ¿entenderían siquiera el latín que allí se habla? París estaba perdido de filosofía; las herejías se extendían de allí al resto del mundo, y tanto había progresado el mal que no se podía ya esperar su curación de una reforma salida de dentro, sino solamente de una que llegara de fuera. Bien se echa de ver, por las resoluciones rituales de Groot, de qué espíritu estaba animado él mismo: guardar la fe de la Iglesia de Cristo, creer en las Sagradas Escrituras tal como las interpretaron los Padres, vivir —según el Evangelio— en castidad y pobreza, no perder el tiempo con la geometría, la aritmética, la retórica, la dialéctica, la gramática, la poesía y la astrología; en resumen: evitar todas las ciencias, excepto la moral, a la que los más sabios de los antiguos habían reducido la filosofía. Es más, no estudiar ninguna ciencia lucrativa, tales como medicina, derecho civil o canónico; no estudiar jamás para conquistar un grado en teología *(item nunquam studetis ad capiendum gradum in theologia);* que la raíz de nuestros estudios sea primero el Evangelio de Cristo, y que sea también el espejo de nuestra vida, *quia ibi est vita Christi;* después, las *Vidas de los Padres del Desierto,* las *Epístolas* de Pablo, las demás *Epístolas* canónicas y los *Actos de los Apóstoles;* luego,

los libros de piedad, como los *Soliloquios* de Agustín y diversos tratados de San Bernardo o de su escuela; por fin, el *Antiguo Testamento,* y sus libros históricos, solamente después de los sapienciales. En una palabra: un caso típico del *De reductione omnium ad vitam monasticam;* y, aunque aquel programa no favorecía los estudios clásicos, era eminentemente destructor de la cultura escolástica, causa ésta de su destierro y principal obstáculo a su retorno.

Debemos estos informes a la *Vita Gerardi Magni* de Tomás de Kempis (1380-1471), en el que tan profunda fue la influencia de Groot, y cuya vida estuvo ligada, durante cerca de seis años, a aquellos Hermanos de la Vida Común, de los que el joven Erasmo había de ser discípulo más adelante. Sea o no Tomás el autor de la *Imitación de Cristo,* el espíritu que anima a esta obra es el mismo, y todos sabemos lo que este libro dice de la dialéctica: *Et quid curae nobis de generibus et speciebus? Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur.* De todas partes —porque se podrían multiplicar estos testimonios— llegan pruebas de que la hostilidad de los espirituales contra la teología escolástica no abandonó las armas durante el siglo XIV, y la vuelta a la elocuencia se vio, ciertamente, facilitada con ello.

Al preguntarse cuáles fueron, en París, los orígenes de lo que se llama humanismo, o hasta prehumanismo, se entiende generalmente con estos términos un movimiento análogo al que acabamos de estudiar en Italia. Plantear así el problema es, simplemente, preguntarse en qué momento la influencia de Petrarca y de sus discípulos comenzó a afectar a Francia. Es entonces natural resolverlo fechando el comienzo de esta influencia en el segundo viaje de Petrarca a París, en 1361. Se admite, por otra parte, que, al llegar a París, Petrarca encontró ya allí a algunos amigos de los antiguos. En todo caso, es cierto —por una carta del mismo Petrarca— que allí trató entonces familiarmente a Pedro Bersuire (1290-1362, aproximadamente), del que habla con estimación. Ahora bien, Bersuire había de morir el año siguiente: en aquella fecha dejaba ya toda su obra tras de sí. Es verdad que las relaciones de Bersuire con Petrarca se remontaban mucho más lejos en el pasado. En una de sus cartas, hablando de los personajes que a veces hacían el viaje de Aviñón a Vaucluse, para visitarle en su soledad, Petrarca nombra a uno, Pedro de Poitiers, llamado *Berchorius, vir insignis pietate et litteris.* Pero puesto que él estima desde aquella época la erudición de Bersuire, es que ésta no le debía nada. Por lo demás, basta abrir las obras de Bersuire para comprobar que, efectivamente, no podía deber nada a Petrarca, porque se inspiraba en un espíritu muy diferente.

Bersuire fue primero franciscano —como afirmaba correctamente el abad de Sade, y a pesar de lo que se haya dicho después— y luego benedictino en la abadía de Maillezais; estuvo en la corte de Aviñón, al menos de 1328 a 1340, en calidad de secretario del Cardenal Pedro des Prés. Por su origen provinciano y su formación intelectual, escapó completamente a la influencia de la Universidad de París. Su cultura es la de un monje

educado en una abadía de la Edad Media, fiel a las tradiciones del pasado, a quien las revoluciones teológicas de París no afectaron y que no se ocupa de Aristóteles, sino de la Escritura: «he trabajado, primero y ante todo, estudiando cuatro veces el texto de la Biblia y, para saber citarla sin servirme de concordancias, representándome con sumo cuidado las figuras, historias y autoridades». El resultado de aquel esfuerzo, el *Reductorium morale*, no guarda relación con lo que se llama el humanismo. Como indica el título, es una obra que tiene por objeto reducir a la moral, o sea considerar en cada objeto únicamente las lecciones morales que de él se pueden extraer: primeramente, Dios, que es «moralizado» como lo demás, pero también los ángeles, los demonios, el hombre, los animales, plantas, minerales, elementos y hasta las cualidades elementales. Resulta sorprendente lo que Bersuire es capaz de sacar del solo hombre. Extrae consideraciones morales de los riñones, de la vejiga, de la orina, de los órganos genitales y de la matriz. Es inútil insistir: nos encontramos de lleno en la vieja tradición medieval de los lapidarios, bestiarios y volucrarios moralizados, la de Rhabano Mauro y Alejandro Neckham. Por lo demás, Bersuire no disimula sus fuentes, que son las de aquellas viejas enciclopedias, además de esas mismas enciclopedias. Sufre un retraso de cien años con respecto a Alberto Magno; después de encontrar en Pegaso la imagen de los tiranos, afirma que esos caballos alados se encuentran en Etiopía. ¡Y qué latín! Bersuire afirma sin escrúpulos que escribió su libro *ad finem scilicet quod ad omne propositum possit homo proprietates rerum addiscere, et moralizatas, expositas et applicatas ad omne quod voluerit, invenire.* Cierto que los poetas antiguos encuentran un puesto en esta enciclopedia, pero sólo para ser también moralizados, incluso Ovidio, para mayor gloria de Dios y salvación de las almas. Añádase a esta obra el inmenso *Repertorium morale* de Bersuire, y no por ello se estará más cerca de Cicerón, ni siquiera de Petrarca. Esta colección, en forma de diccionario alfabético, contiene una serie de disertaciones morales, o más bien sermones, sobre todos los temas imaginables; el trípode de Apolo, el tridente de Neptuno, las tres Parcas y los tres Jueces del infierno son otros tantos símbolos de la Trinidad. Si Bersuire atrajo la atención de los historiadores, fue, sin duda, por su traducción francesa de Tito Livio, emprendida en 1352 por orden del rey Juan el Bueno, y acabada, probablemente, antes de 1356. Por importante que sea este hecho en su orden, prueba, más que nada, que Juan el Bueno no sabía latín, pero nada nuevo había en poder leer a Tito Livio; por lo demás, tampoco vemos a Petrarca traduciendo a Cicerón al italiano para los iletrados de su tiempo: por el contrario, traducía al latín el italiano de Boccaccio. Por toda su obra, Bersuire pertenece a aquel inmenso ejército de los hombres de la Edad Media que leían a los clásicos latinos y gustaban de su estilo, pero que también se servían sin escrúpulos del latín como de una lengua todavía viva, sin pensar ni por asomo en imitar a Cicerón. Sin duda, tampoco experimentaban la sensación de traicionar a los clásicos al escribir su latín de convento o de colegio; como nosotros no la experimentamos al

escribir nuestra lengua actual. Eran dos lenguas distintas; por eso, precisamente, lo que se llama humanismo comienza, tal vez, cuando, en lugar de servirse del latín —como hacía Bersuire—, se decidió —igual que hizo Petrarca— servir al latín.

Sin embargo, no faltaron motivos para que los historiadores del «prehumanismo» francés fueran atraídos por la figura de Pedro Bersuire, porque es representativo de los medios en que iban a encontrar defensores las Bellas Letras. Sería un error pensar que, porque estos medios no representaban la cultura escolástica, la que representaban no era medieval. Pertenecía a la Edad Media, lo mismo que la escolástica, y se remontaba mucho más allá en el pasado. La obra de Bersuire prolonga, en el siglo XIV, la de Juan de Gales: la *Margarita doctorum*, el *Breviloquium de sapientia sive de philosophia sanctorum*, el *Alphabetum vitae religiosae*, otros tantos tratados escritos en el siglo XIII, pero que se han seguido leyendo durante mucho tiempo, ya que el primero y el tercero fueron impresos en Maguncia en 1673, como las Obras completas de Bersuire lo fueron en Colonia en 1620. Lo que representaban es, simplemente, la vieja *eruditio* del intérprete bíblico y del predicador cristiano, tal como lo había querido San Agustín, es decir, el equivalente cristiano de la *eruditio* que Cicerón requería para la formación de lo que llamaba el *doctus orator.* Si el clasicismo italiano debía encontrar adeptos en Francia, tenía todas las posibilidades de encontrarlos, en primer lugar, entre los teólogos de la vieja cultura patrística, en los que la escolástica no había hecho presa. Su *eruditio* había perdido la elocuencia romana, a la que debía servir por su destino primitivo; pero era natural que la acogiera con afecto desde el momento en que le fuese posible encontrarla. Bersuire, ante Petrarca, es como la erudición medieval que encuentra a la elocuencia perdida desde los Padres. Se concibe que anhelase con vivo deseo su retorno.

Actualmente, es imposible determinar el momento en que activas complicidades restauraron el estudio de los clásicos dentro de la Universidad de París; pero una Lección inagural *(principium)* de Pedro de Ailly sobre las *Sentencias,* fechada en 1375, nos asegura que en esta fecha la elocuencia había vuelto a encontrar adeptos entre los teólogos parisienses. Esta misma lección es un trozo de elocuencia sabiamente construido para causar impresión; movimiento oratorio sostenido del principio al fin, citas de Virgilio, de Juan de Hanville y de Alano de Lila: todo demuestra, en este maestro del método escolástico, la decisión de hablar como orador, no para demostrar, sino para persuadir. Todo el proceso de esta pieza descansa en un hábil artificio oratorio. Para llevar a sus oyentes a las cimas donde reina la teología, a la que elogia su discurso, se imagina pasando sucesivamente de una a otra de las facultades de la Universidad, desde la más humilde a la más elevada, comenzando por la Facultad de Artes: *Primo ergo venio ad scholam Philosophorum.* Ahora bien, apenas entra, se encuentra con los maestros de las ciencias del lenguaje: *sermocinalium scientiarum, grammaticae videlicet et logicae, rhetoricae et poeticae artis doctores invenio.* Tal como los representa Pedro de Ailly, estos

maestros enseñan primeramente —como es natural— a Prisciano, pero también a otros, *alii rhetorica Tulli blandimenta, alii poetica integumenta Virgilii, nec solum ista, quinimo Ovidii praesentant fabulas;* siguen las *Odas* de Horacio, las *Sátiras* de Juvenal, las *Tragedias* de Séneca, las *Comedias* de Terencio, las arengas de Salustio, las *Décadas* de Tito Livio, los *Epigramas* de Marcial, las *Saturnales* de Macrobio, sin contar gran número de autores de menor importancia. Nos las habemos con un orador, no lo olvidemos. Rebájese cuanto se quiera de este programa, pero es difícil suponer que Pedro de Ailly haya podido hablar así de los estudios de gramática en la Universidad, ante los maestros de la misma Universidad, si nada de esto ocurriese allí. Añadamos que no habla de estas cosas como de una novedad, y el mismo hecho de que haya pasado por maestro entonces en una técnica oratoria totalmente distinta de la oratoria de la *quaestio disputata* escolástica invita a pensar que en 1375 ese estado de cosas existía ya desde algún tiempo antes.

El estudio del estilo de los *principia* anteriores al de Pedro de Ailly nos reservará, tal vez, sorpresas. Sea de ello lo que fuere, es un hecho que la obra teológica de Juan Gerson se presenta, en su conjunto, como liberada de la técnica escolástica y como habiendo encontrado de nuevo las formas libres de la elocuencia patrística. Gerson puede escribir *quaestiones* y comentar, como todo el mundo, las *Sentencias* si se presenta la ocasión; pero los *Sermones, Epistolae, Tractatus* y *Opuscula* son las formas por que discurre con más naturalidad su pensamiento teológico. Añadamos que, aun en sus tratados, no son raros los momentos de elocuencia en que puede escribir, para hablar a los humanistas en su propio lenguaje, un trozo valiente como el *Traité contre le Roman de la Rose* (1402), un diálogo *qualem Plato Socratem introducens tenuit,* como el *Collectorium super Magnificat* (1426-1427), o incluso dar a la *Consolatio philosophiae* de Boecio una vertiente teológica en esa *Consolatio theologica* (1418), en la que se encuentran representados todos los metros usados por Boecio. Esta pequeña hazaña métrica sería hoy renovada por pocos de los que excluyen a Gerson de la historia del humanismo. Pero no se trata, en Gerson, de una simple afición; para él, este asunto es materia de doctrina. Como toda disciplina, la teología tiene su *modus significandi,* o más bien, por ser la reina de las ciencias, tiene derecho a usar los *modi significandi* de todas las demás, con tal de que los haga girar hacia su fin propio, que es persuadir a las almas de la verdad de la Escritura. Ahora bien, el fin esencial de la elocuencia es persuadir, y por eso el representante de una teología así entendida tiene el deber de ser elocuente.

Así, pues, no hay que extrañarse de encontrar en esta época, en los medios franceses, teólogos a los que su mismo modo de entender la teología invitaba a cultivar la elocuencia y los autores antiguos que la enseñan. Uno de ellos, Nicolás de Clamanges († 1437), ha llegado incluso a reivindicar para sí de manera expresa el honor de haber encabezado el movimiento. Estudiante en la Universidad de París, en el Colegio de Santa

Genoveva, licenciado en Artes en abril de 1380, hizo después el bachillerato en Teología; pero por razones personalísimas y ligadas a su vida religiosa más profunda, no se doctoró. El 16 de noviembre de 1397 fue llamado a Aviñón, en calidad de *scriptor,* por el Papa Benedicto XIII. Cuando recibió esta invitación tenía unos cuarenta y dos años de edad. La estancia de diez años que iba a pasar en Aviñón es demasiado tardía para explicar sus gustos literarios; esta permanencia en Aviñón explicaría, más bien, la estima en que ya se tenía su estilo. Un incidente, que data de aquella época, nos ilustra sobradamente acerca de este punto, no sin iluminar vivamente otro todavía más importante.

En una de sus Cartas de la vejez, Petrarca había escrito que era inútil buscar poetas y oradores fuera de Italia: *oratores et poetae extra Italiam non quaerantur.* Habiendo citado este texto el Cardenal Galeotto di Pietramala, en una carta a Clamanges, éste lo comunicó a Juan de Montreuil, quien protestó con energía. Pero el mismo Clamanges replicó, a su vez, porque admiraba vivamente a Petrarca y se sintió herido. Petrarca sostenía, en definitiva, que se enseñaba el arte oratorio y la poesía más en Italia que en otros países; y yo —dice Clamanges— «respondo que también en otras partes hacen eso casi siempre. Yo mismo he visto enseñar la retórica de Cicerón en la Universidad de París, con frecuencia en lecciones públicas y frecuentemente también en lecciones privadas (*Vidi ego in studio Parisiaco saepe Tullianam publice legi Rhetoricam, saepe etiam privatim*), a veces también la de Aristóteles (*nonnunquam etiam Aristotelicam*), y los mayores y mejores poetas, Virgilio y Terencio, son también enseñados allí muchas veces (*poetaeque summi et optimi Virgilius atque Terentius illic etiam saepe leguntur*)». Este testimonio confirma plenamente lo que Pedro de Ailly decía en 1375, ya que Clamanges se licenció en Artes en 1380. Allí recibió la primera iniciación literaria que le vemos completar por sí solo más tarde. De todos modos, Clamanges tiene empeño en precisar que no debe nada a Italia: «Creedme —escribe a Pietramala—, no he visto en absoluto vuestra Bolonia, a la que llamáis madre de los estudios, ni Italia (*Bononiam vestram... nunquam omnino vidi, nec Italiam*)». Él mismo es prueba viviente de que Petrarca se equivoca y de que se puede aprender elocuencia en más sitios que en Italia. Nacido y educado en Francia (*me Gallicis editum, alitum atque eruditum litteribus*), Clamanges tuvo primero, tal vez, aparte de algunas disposiciones naturales, otros maestros que los maestros humanos: el estudio, la práctica, el ejercicio, la lectura asidua y atenta de los autores, y su elocuencia misma. Por lo demás, esos son los maestros recomendados en primer lugar por Agustín en su *De doctrina christiana,* y son más útiles aún que el estudio de los preceptos del arte, porque el colmo del arte, al persuadir, consiste en ocultar el arte de persuadir. Los preceptos tienen, indudablemente, su utilidad, y Clamanges aprendió los de Quintiliano y los de Cicerón; pero debe más a la lectura de los discursos de Cicerón que al estudio de sus tratados. En fin, Clamanges no quiere negar que, además de esos maestros no humanos, tuvo preceptores capaces de instruirle (*praecepto-*

res, cum quibus legendo et conferendo, multa alia didici, quae solus forsitan non intellexissem).

Había algún amor propio nacional en ese puntillo de Petrarca, y también lo hay, ciertamente, en la respuesta de Clamanges. Sin embargo, subsiste el hecho de que, contra lo que escriben sus historiadores, estos franceses amigos de las Letras deben su formación primera exclusivamente a la Universidad de París, que tienen conciencia de seguir o renovar una tradición francesa y no creen seguir, en absoluto, consejos venidos del extranjero. Este hecho resulta todavía más manifiesto e instructivo desde el momento en que, ampliando el debate, Clamanges compara lo que Francia e Italia han hecho por la elocuencia desde finales de la Edad Antigua. Para consolarse del juicio de Petrarca sobre su tierra, Clamanges echa mano, en primer lugar, de lo que Jerónimo decía en su carta a Vigilancio: *Sola Gallia monstra non habuit, sed semper viris fortibus atque eloquentissimis abundavit.* Esta tierra, que parece poblada de hombres valientes y elocuentes, en la que no se sienten a gusto los monstruos, es la que habita Clamanges, y él no ve que en ningún tiempo haya desmerecido de las Letras. Hilario de Poitiers, al que admiraban Agustín, Próspero de Aquitania, Genadio de Marsella, Sulpicio Severo; no acabarías de citar a los antiguos. Pero limitémonos al pasado más próximo: entre estos *recentiores* se encuentran San Bernardo de Claraval, Ives de Chartres, Hildeberto de Lavardin, Pedro el Venerable, Alano de Lila, sin contar a Hugo y a Ricardo de San Víctor y a tantos otros que podríamos nombrar. Y he aquí el argumento decisivo, el hecho más grande que, por encima del proceso «Clamanges contra Petrarca», domina toda esta historia: en el momento en que estos escritores florecen en Francia, ¿a quien encontramos en Italia? A nadie. En la misma Francia reina la soledad desde Beda el Venerable hasta Bernardo de Claraval; las Artes liberales están entonces descuidadas, olvidadas y como enterradas en casi todo el mundo: *toto prope orbe artes illae in incuriam atque oblivionem deductae, et quodammodo, ut ita dicam, sepultae.* Esto es verdad hasta en Italia, tan alabada por su culto a la elocuencia. Sólo entonces sobreviene el cambio, pero en Francia. Y un punto capital, que hay que tener en cuenta si se quiere comprender el retorno de las Letras a Francia, como sus autores mismos lo han comprendido, es que el culto del estilo y el fervor religioso volvieron juntos a la vida en tiempos de San Bernardo: *Diebus autem Bernardi nostri coepit in Gallis simul cum fervore religionis stylus coli et resurgere.* En aquella época, en Italia y en el resto del mundo hubo muy pocos escritores, o más bien nadie, cuyas obras hayan sido juzgadas dignas de memoria para la posteridad. Allí está Petrarca, ciertamente. Pero ¿desde cuándo? Situándolo en su verdadero lugar en la historia, se ve cuánto tenía de injusto y de exagerado su juicio sobre Francia.

Ningún argumento mejor que éste para poner de manifiesto el sentido del movimiento francés de retorno a las Letras, tomado en sus comienzos y antes de que influyera sobre él la moda italiana. No se niega aquí que el ejemplo de Petrarca y el deseo de imitarlo hayan desempeñado su pa-

pel en estos acontecimientos; se trata, sencillamente, de comprender que, desde antes del último cuarto del siglo XIV, había fuerzas indígenas que obraban en Francia en el mismo sentido, preparando el florecimiento de una cultura literaria de espíritu bastante diferente. Las preocupaciones de orden estético que habían dominado la obra del joven Petrarca habían orientado su producción, de una vez para siempre, hacia un ideal artístico de imitación de los antiguos. Él fue quien animó a las generaciones siguientes a aquella carrera hacia el ciceronismo, en la que se vería a cada una superar a la anterior y, además, despreciarla completamente.

Petrarca era un genio —dirá Erasmo—, pero ya nadie lo lee. Estudiar la influencia de Petrarca en Francia es seguir las huellas del progreso de aquellas ambiciones ciceronianas entre los franceses; pero Nicolás de Clamanges nos pone en presencia de hechos bastante diferentes. Lo que la obra de Pedro de Ailly y de Gerson nos permite ya suponer es afirmado personalmente por este testigo del movimiento. Teólogos franceses desean y favorecen el despertar de la elocuencia latina, que les parece inseparable, al menos en Francia, de un despertar religioso. Conscientes de su propia historia, piensan menos en Cicerón que en San Bernardo, y la cultura que desean es la del siglo XII, la cultura clásica orientada a fines cristianos perseguidos ya por San Bernardo. Por ello, salvo cuando alguno tiene interés en mostrarse capaz de ello, su latín sigue siendo el de los buenos literatos de la Edad Media, desde Beda a Bernardo y Juan de Salisbury.

Lo que Clamanges quiere hacer revivir en la tierra en que nació su obra es, precisamente, la tradición de estos nombres. En la carta a Gontier Col, en la que se queja de las hostilidades y calumnias de que es objeto, se le ve reivindicar, en términos modernos, pero firmes, el puesto de honor que se atribuye a sí propio en aquella reforma de los estudios. La elocuencia estaba casi olvidada en Francia *(ipsa quasi obliterata atque obsoleta eloquentia)*; ¿es posible censurarle por haberla hecho renacer en el país, sacándola de su tumba *(atque ipsam eloquentiam diu sepultam in Gallis quodammodo renasci)*? Gracias a Clamanges, Francia, que en nada desmerecía de los países vecinos, no les queda como inferior ni siquiera en elocuencia. Sus esfuerzos han desbrozado algo el camino *(viam diutius obseptam paululum aperui)*. En una palabra: sin querer alabarse de haber restaurado en Francia una elocuencia que se había perdido, se hace, por lo menos, la justicia de haber resucitado un arte oratorio que era menospreciado, y que, desde hacía ya demasiado tiempo, yacía en las tinieblas: *Absit autem ut me reparatorem velim jactare perditae in Gallicis regionibus artis oratoriae, sed neglectae et intermissae jacentis et sopitae, in tenebrisque diutius sepultae, possum me sine jactantia... excitatorem quodammodo dicere.* Como en la respuesta de Clamanges a Pietramala, la elocuencia francesa de expresión latina se declara seguidora de su propia tradición.

Si esta tradición incluía inseparablemente la técnica de los gramáticos de Roma y el espíritu cristiano de los Padres que se la habían apropiado,

ello se debe a que el espíritu de los maestros de la elocuencia latina se prestaba a esta alianza. Se podía prever que, por la cultura moral que exigía del orador, la *eloquentia* de Catón el Mayor y de Quintiliano podría ser profundizada en elocuencia cristiana. Los hechos comprueban esta hipótesis. ¿Qué es el orador romano? Un hombre de bien, hábil para manejar la palabra: *vir bonus dicendi peritus.* Y —observa, a su vez, Clamanges—: «fijaos en que lo que puso primero en su definición no fue la habilidad de la palabra, sino la bondad del hombre». Precisemos: puso *vir bonus* al comienzo, en el lugar en que se pone el género en toda definición. Porque ahí se basa la elocuencia. Quitad a la casa sus cimientos, y toda la casa se hundirá; quitad *hombre de bien* al orador, aunque le concedáis todo lo demás, y ya no se lo concederéis a él, puesto que ya no estará allí para recibirlo. Para completar la definición de los antiguos, hay que decir, pues, simplemente, que un orador es un cristiano que sabe hablar. Y como el Espíritu sopla donde quiere, no se ve por qué no había de haber oradores más que en Italia. Excelente argumento *ad Cardinalem,* que debió afectar gravemente a Pietramala.

Efectivamente, una palabra permite, no por cierto definir completamente, pero sí concretar la principal preocupación que vuelve a llevar a esos franceses hacia la elocuencia: la predicación. Salutati hablaba como artista sensible a la divina belleza de los salmos de David y de las parábolas de Cristo; Clamanges piensa, sobre todo, en el soplo del Espíritu, que vuelve elocuentes a los Profetas. Su carta a Martín de Calayo dice claramente lo que cree él que es la fuente de la elocuencia. No sin razón bajó el Espíritu Santo sobre los Apóstoles bajo forma de lenguas de fuego. Donde pasa la Sabiduría divina sigue la elocuencia. ¿No dice Agustín que la elocuencia es la seguidora de la Sabiduría *(pedissequam sapientiae)?* Lo mismo había visto Horacio, aunque *in umbra et aenigmate,* cuando decía en su *Arte poética* (versos 40-41):

Cui lecta potenter erit res,
Nec facundia deseret hunc nec lucidus ordo.

Potenter, comenta Clamanges, es decir, *sapienter.* La sabiduría de Dios se proporciona a sí misma la elocuencia, porque la necesita como sirvienta suya *(hujus ancillae famulatu indiget sapientia).* Así, pues, Marciano Capella tenía razón al exigir las bodas de Mercurio con la filología, pero se equivocaba al simbolizar la elocuencia por Mercurio, que es el hombre; porque la elocuencia no debe ser la señora de la Sabiduría, sino la Sabiduría señora de la elocuencia. San Agustín ha hablado, pues, mejor que Capella, no dando a la elocuencia el título de esposa, sino solamente el de seguidora o servidora. Ya es honrarla en alto grado. Porque la Sabiduría tiene otras servidoras además de la elocuencia, pero ninguna de la que necesite tanto ni que la sirva tan de cerca: *Sed unam tamen eloquentiam singulariter et prae caeteris ancillam habere dicit, individua sibi societate conjunctam, quia illus ministerio et maxime indiget et maxime uti-*

tur, cum absque illius adminiculo sua salutaria opera, suaque in hominum salute, profectu atque aedificatione nequeat vota explere. Evidentemente, la *eloquentia ancilla theologiae* sustituye, a nuestra vista, a la *philosophia ancilla theologiae* de la escolástica.

Basta hojear al azar la Correspondencia de Clamanges para verle dar, sin tregua, el mismo consejo: ¡no enseñéis, predicad! Léase, sobre todo, el *Liber de studio theologico,* escrito por Clamanges como respuesta a la pregunta del bachiller en Teología Juan de Piedmont: ¿Debo doctorarme? ¿Por qué?, pregunta Clamanges; ¿es para enseñar? Sin duda, es bueno hacerlo, con tal de que se haga con el espíritu que conviene. Cristo no hizo otra cosa durante toda su vida, y el enseñar a nuestra vez es imitarle; pero hay que enseñar como Él. Un teólogo o un predicador —porque son la misma cosa *(haec enim pro eodem habeo)*— deberá, pues, comportarse *ad imitationem Christi sui, qui, ut legimus, coepit facere et docere (Actos,* I, 1). Luego primero obrar, y después hablar; y no hablar para perderse en sutilezas verbales, como tantos teólogos que ignoran las Sagradas Escrituras, o incluso las ponen en ridículo. ¿Cómo extrañarse de que la teología de los escolásticos *(plerosque scholasticos)* no alimente ni caliente las almas? No habla el corazón sino a la razón, y lo que hay que cambiar para salvar las almas es el corazón. El médico que cura las enfermedades es más útil que el profesor que sólo habla de ellas en su escuela; y por ello —contra lo que opina Enrique de Gante—, Clamanges estima que predicar vale más que enseñar. Éstas son, hacia 1420, las preocupaciones del que un día se vanaglorió de haber despertado en Francia la elocuencia abandonada y como sepultada. Así vemos con qué espíritu y para qué fines lo hizo.

Por importante que sea, el ejemplo de Clamanges no autoriza a deducir que todos los franceses amigos de las Letras de finales del siglo XIV hayan leído a Cicerón y a Virgilio para mejor imitar a Jesucristo. No todos tenían una piedad, si no tan sincera, al menos tan exclusiva; pero, por regla general, no son tan extraños al espíritu de Nicolás de Clamanges como se ha creído y se ha dicho. Juan de Montreuil (1354-1418, aproximadamente) es también un puro producto francés. Encargado de varias embajadas reales a lo largo de una carrera llena de honores y prebendas, sus viajes al extranjero le sirven para sentirse tan contento de Francia como Petrarca lo estaba de Italia; pero tuvo la suerte de hallar ocasión de trabar conocimiento, en dos misiones diplomáticas en Roma, con literatos italianos que ya conocemos: Leonardo Bruni, por ser Secretario del Papa, no podía menos de ser visto por Juan de Montreuil. Lo acogieron con simpatía, pero es de ver cómo los iniciados se endosaban unos a otros este candidato a la cultura. Acogedlo de buen grado —escribía Bruni a Niccoli—, y si hay que degollar una víctima para sellar vuestra amistad, degollaremos a la pedantería, de la que él no está totalmente libre *(cujus ipse non omnino est expers).* Juan de Montreuil no era todavía para ellos más que un bárbaro mal desbastado. Llegado a las Letras gracias a la

influencia de Gontier Col, salido del medio universitario parisiense, es autor de un *De gestis et factis memorabilibus Francorum* y de una brevísima *Vida de Carlomagno*, a la que, incluso por el estilo, aventaja mucho la de Eginardo. Admirador de Salutati, al que sólo sobrevivió doce años, está muy lejos de igualarlo como escritor de epístolas, a menos que se simpatice con su manía de atiborrar sus cartas con cuantas citas clásicas puedan almacenar, y aún más. Aquel diplomático colmado de prebendas y de beneficios hasta el punto de declararse hastiado de ellos —lo cual no le impedía pedir más—, no era, pues, todavía sino un aspirante a la cultura latina. Sin embargo, era también eclesiástico, ardientemente interesado —como Nicolás de Clamanges, al que admiraba— por la reforma y unión de la Cristiandad. Leonardo Bruni tuvo buena vista. Juan de Montreuil llegaba a Italia desde otro mundo. La corriente de humanismo francés que vemos penetrar en Italia durante el siglo XV brotaba de fuentes propias, que eran medievales, y debía continuar siendo por mucho tiempo un humanismo de teólogos. Después de Clamanges, Guillermo Fichet se gloriará de haber sido el primero que despertó en Francia la elocuencia, pero presentará su *Retórica* (1471) a Besarión «como obra de un teólogo que, seducido por el encanto de una materia extraña, y dolido de la pobreza de la suya, se ha encargado, por esta razón, de cultivar imprudentemente la primera, sin haber dejado nunca por ello de enseñar al mismo tiempo las Sagradas Escrituras». Después de Fichet, Roberto Gaguin († 1501), de la Orden Trinitaria (Hermanos de la Santísima Trinidad y de la Redención de Cautivos), de la que llega a ser Superior General en 1473, y cuyos Estatutos redactó en 1479. Gaguin escribe para defender la Inmaculada Concepción, y no se contenta con pertenecer a la Orden de Redención de Cautivos, sino que libera a muchos por sí mismo. Sus dos maestros son un italiano y un francés, Gregorio da Città di Castello y Guillermo Fichet. Después continuó solo, pero no creamos que fue porque le gustara el paganismo. Gaguin desconfía de los filósofos *(a philosophorum gentilium studio arbitror esse declinandum)*, se inquieta algo por el éxito que Platón consigue entoces gracias a Ficino, y lo que desea para sí es poca cosa, precisamente aquello por lo que, en 1498, felicita a Cornelius Gerardus Aurelius: un sentido irreprochable de las Sagradas Escrituras que se exprese en buen latín: *integre de scripturis divinis sentire, et quae recte sentis, pure latineque dicere.* Ya en 1495, Gaguin acogía en su *De origine et gestis Francorum Compendium* un elogio de sí mismo y de la Universidad de París, que era la primera obra impresa del joven Erasmo. No solamente —como se ha reconocido— Guillermo Fichet, Roberto Gaguin y sus amigos «habían recibido demasiado fuertemente la impronta de la educación teológica, para creer que el renacimiento de los estudios antiguos había de conducir a la rehabilitación de la naturaleza caída», sino que quisieron el renacimiento de los estudios antiguos precisamente a causa de su preocupación por enderezar la naturaleza caída; en lo cual no hicieron más que continuar la obra de Nicolás de Claman-

ges, la que, a su vez, era continuación de la de Juan de Salisbury, de San Bernardo, de Alcuino, de Beda y de San Agustín.

BIBLIOGRAFÍA

GERRIT GROOT: W. MULDER (S. J.), *Gerardi Magni Epistolae,* Amberes, 1933.—Cf. THOMAS A. KEMPIS, *Vita Gerardi Magni,* en *Opera omnia,* Colonia, 1759.

PEDRO BERSUIRE: *Petri Berchorii Pictavensis, Ordinis B. Benedicti, Opera omnia...,* 3 vols., Colonia, 1620.—L. PANNIER, *Notice biographique sur le bénédictin Pierre Bersuire, premier traducteur français de Tite-Live,* en *Bibliothèque de l'École des Chartres,* t. XXXIII (1872), pp. 325-364.—P. DE JULLEVILLE, *Pierre Bersuire,* en *Revue des Cours et Conférences,* 4.° año (1896), t. I, pp. 680-690.

GERSON Y EL HUMANISMO: A. THOMAS, *De Joannis de Monsterolio vita et operibus,* París, E. Thorin, 1883.—A. COVILLE, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI,* París, E. Droz, 1934.—A. COMBES, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson,* París, J. Vrin, 1942.

NICOLAS DE CLAMANGES: *Opera omnia,* ed. J. M. Lydius, Lugduni Batavorum, 1613; *Liber de studio theologico,* en D'ACHERY, *Spicilegium veterum scriptorum,* París, 1725, t. I, pp. 473-480.—A. COVILLE, *Le Traité de la ruine de l'Eglise de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564,* París, E. Droz, 1936.

FICHET y GAGUIN: A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517),* París, E. Champion, 1916. F. SIMONE, *Guillaume Fichet retore ed Umanista,* Turín, 1939.

III. BALANCE DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Muchos descubrimientos y muchos esfuerzos pacientes serán aún necesarios antes de que podamos hacer, sin temor a error grave, el balance del pensamiento medieval. Nos parece, sin embargo, que actualmente los trabajos acumulados por todas partes permiten descartar de manera definitiva determinados errores que durante mucho tiempo fueron considerados como verdades evidentes.

En primer lugar, es falso que la Edad Media pueda definirse simplemente como una época de absorción y de asimilación intelectual, cuyos esfuerzos hubieran tendido únicamente a recobrar el capital acumulado por la antigüedad. Es cierto —los hechos lo recuerdan incesantemente— que no se puede comprender, y ni siquiera se podría concebir, la filosofía medieval sin la filosofía griega. Aristóteles, Platón y los neoplatónicos han sido educadores y reeducadores del pensamiento humano; cada descubrimiento de una de sus obras y cada traducción que de las mismas se hace equivale, para los hombres de la Edad Media, al descubrimiento de un nuevo mundo. Así, pues, la filosofía medieval supone, en primer lugar, la asimilación previa de la filosofía griega; pero ha sido algo distinto de eso, y mucho más que eso.

La primera obra que se le puede atribuir propiamente, y que, por lo demás, son muchos los que piensan no tanto en discutírsela cuanto en reprochársela, es la constitución de la escolástica, cuyo tipo más perfecto

es el tomismo. Desde los orígenes patrísticos hasta fines del siglo XIV, la historia del pensamiento cristiano es la de un esfuerzo incesantemente renovado para manifestar la conformidad entre la razón natural y la fe, cuando esa conformidad existe, y para lograrla, cuando no existe. Fe y razón, los dos temas con los que se construirá toda esa historia, son dados desde el principio y se reconocen fácilmente en la Edad Media en todos los filósofos que van de Escoto Erígena a Santo Tomás. Desde el principio se establece el dogma como un hecho, y la razón se levanta frente a él como una fuerza que habrá de tenerse muy en cuenta. La razón apenas es, entonces, más que la dialéctica aristotélica parcialmente reencontrada, y a veces incluso no es sino la simple gramática, porque el intento de Escoto Erígena granjeó a la especulación metafísica más adversarios que imitadores. Las dos soluciones que entonces se consideran posibles son la separación radical o la confusión total de los dos medios de conocer y de los conocimientos que a esos medios debemos. O bien hay que atenerse a la revelación, y nada nos obliga a buscar otra cosa, ya que sólo importa la salvación, y la revelación contiene cuanto necesitamos para salvarnos; o bien admitiremos que los dos dominios se superponen y que, en fin de cuentas, siempre se puede llegar a comprender lo que se cree. De hecho, y a pesar de la persistencia de una corriente de hostilidad continua contra la filosofía, la segunda solución parece ir ganando cada vez más terreno, a medida que nos vamos acercando al siglo XIII. En San Anselmo, lo mismo que en Abelardo, la confianza en el poder eficaz y en el carácter saludable de la investigación racional se manifiesta sin restricción alguna; ellos no ven ningún inconveniente —por el contrario, sólo ven ventajas— en dejar que la razón escudriñe y fundamente todos los misterios de la fe. Sólo a comienzos del siglo XIII, cuando la razón se manifiesta como algo más que un método abstracto, y cuando el aristotelismo árabe la hace aparecer como imponiendo una visión del mundo incompatible con la fe, se plantea en toda su complejidad el problema de sus relaciones. En adelante, será difícil —y hasta poco deseable— sacrificar la razón a la fe; pero es igualmente imposible considerarlas como coextensivas; evidentemente, la razón abandonada a sí misma va a parar a distintos lugares que el dogma, o, por lo menos, no va tan lejos. Así, pues, el aristotelismo tuvo para los hombres del siglo XIII el valor de una experiencia decisiva; no pudiendo ya aislarlas ni confundirlas, se hacía preciso distinguir y concordar recíprocamente la razón y la fe. De este esfuerzo nacieron las grandes síntesis escolásticas.

Parece, pues, a primera vista, que la filosofía escolástica debe cargar con la responsabilidad de la larga servidumbre de la razón a una tarea que no era la suya. Al menos en apariencia, el racionalismo restringido de un Alberto Magno o de un Santo Tomás constituye un retroceso con relación a la actitud más ingenua, pero más franca, de los siglos precedentes. Fijémonos, sin embargo, en que se trata sólo de una apariencia. Si San Anselmo y Pedro Abelardo no aportan restricción alguna al uso que hacen de la razón, no lo hacen tanto por conciencia profunda como

por ignorancia real de su verdadero valor. Si, instruidos por los ejemplos de Aristóteles, de Avicena y de Averroes, hubieran podido ver tan claramente como Alberto Magno y Santo Tomás lo que puede ser una concepción racional del universo ajena a toda influencia cristiana, jamás hubieran imaginado que la razón pudiera descubrir en todas partes, fuera de sí y en sí misma, sugerencias y pruebas de la Trinidad o de la Encarnación. Lo que faltaba a aquellos filósofos era precisamente la prueba por Aristóteles. La *Física* y la *Metafísica* demuestran experimentalmente lo que la razón, abandonada a sí misma, puede o no puede conocer. Esa es, por otra parte, la razón de que los escolásticos se interesen tan vivamente por las discusiones acerca del verdadero sentido de su doctrina; lo que Aristóteles enseña, o se le puede hacer enseñar, separa inmediatamente los dos dominios de lo que se sabe y de lo que sólo puede ser creído. Así, las limitaciones impuestas al uso de la razón en materia de teología atestiguan, en Santo Tomás, un avance decisivo en el conocimiento del poder propio de la razón; cuando prohibe a los teólogos demostrar el dogma de la Trinidad o la creación del mundo en el tiempo, lo hace precisamente porque sabe lo que es una demostración. Así se comprende también por qué, a partir del siglo XII, los pensadores de la Edad Media tomaron las direcciones divergentes que les hemos visto seguir: o bien aceptar al Aristóteles de Averroes como expresión de la razón natural y separar la razón de la fe —como hicieron los averroístas—, o bien mantener el dogma tal como está y no pedir a la razón sino una confirmación probable, siempre discutida por el *protervus* de los nominalistas; o, por fin, metamorfosear la doctrina de Aristóteles transmutando el sentido de su primer principio, cosa que hizo Santo Tomás de Aquino.

Verdad es que entonces podemos preguntarnos por qué los escolásticos no se desinteresaron pura y simplemente de los dogmas revelados, y por qué impusieron a la razón esa tarea ingrata de fundamentar, si no la fe, al menos sus preámbulos. Para comprenderlo, hay que recordar que la filosofía nos aparece, en todas las épocas de su historia, como un intento de interpretar racionalmente el universo. Es un error bastante extendido el de explicar la sucesión de los sistemas filosóficos, cuyo espectáculo nos ofrece la historia, únicamente por la evolución continua del espíritu humano. Cierto que el espíritu humano ha madurado, que ha tomado conciencia de sus aspiraciones y de sus recursos, y que ese enriquecimiento interior es uno de los factores esenciales que determinan la refundición perpetua de los grandes sistemas de ideas. Pero además de esta causa de cambio —que reside en el espíritu—, hay otra, que reside en las cosas. No menos profunda y radicalmente que el pensamiento del que depende, el universo al que éste se aplica cambia de aspecto y como de contenido. Es que, efectivamente, la reflexión filosófica, por muy abstracta que sea, no puede crear de la nada la realidad que pretende explicar. Ahora bien, el universo en que estamos sumergidos desde nuestro nacimiento no es solamente el de la sensación; está definido también por la representación que nuestra época y nuestro medio tienden a darnos

de él. El hombre del siglo XX no nace en el mismo mundo que el hombre del siglo XII; y nacer en el siglo XX cristiano o en el siglo XII indio es nacer en dos universos diferentes. Así, pues, por libre que pueda ser un pensamiento filosófico, y por profunda que deba ser la huella dejada por él en la faz de las cosas, ese pensamiento filosófico comienza siempre por un acto de sumisión; se mueve libremente, pero dentro de un mundo dado.

Esta afirmación, valedera para cualquier época filosófica, incluida la nuestra, se comprueba del modo más evidente si consideramos la filosofía de la Edad Media occidental. Igual que en nuestros días la reflexión del filósofo no puede dejar de aplicarse a los resultados más generales de las ciencias históricas y sociales, tampoco puede en la Edad Media ejercerse sobre otra cosa que la revelación, cuya expresión definitiva es el dogma. El mundo inmediatamente dado, como lo es hoy, para nosotros, el de la ciencia, es entonces el de la fe. El universo aparece como la creación de un Dios uno y trino. Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado y no creado, consustancial con el Padre, se encarnó y se hizo Hombre para salvarnos del pecado de Adán. Por su parte, el hombre caído debe colaborar en esta obra de salvación, someterse a los mandamientos de Dios y de la Iglesia de Dios, a fin de evitar la perdición eterna y gozar eternamente de la felicidad celestial reservada a los elegidos. Esta vasta perspectiva, enriquecida y precisada por la paciente labor de los Padres, es la que en la Edad Media se impone a todos los espíritus. Consiguientemente, la realidad es, en esta época, directamente sentida y pensada como religiosa. Lo que hay que comprender y explicar es, más que lo que los ojos ven, lo que los Concilios han definido en lo tocante al origen del mundo y del hombre, así como sus destinos; y ése es un hecho de importancia decisiva si queremos explicarnos el carácter religioso de los grandes sistemas medievales.

Pero al mismo tiempo que, por uno de sus aspectos esenciales, el pensamiento de la Edad Media no mira más que hacia sí mismo, presenta otro por el que se vuelve hacia nosotros.

Desde el momento en que nos preguntamos en qué dominios y hasta qué punto preparaba la Edad Media un porvenir en que quedara incluido nuestro presente, abandonamos a sabiendas la historia pura. Entonces refluyen sobre el pasado los juicios que hacemos acerca del presente, de modo que dos testigos, de acuerdo sobre los mismos hechos, juzgarán excelente o funesta la influencia que aún puede ejercer tal o cual pensador del siglo XIII en los espíritus de nuestro tiempo. Por ello, la Edad Media sigue siendo, para nosotros, como un signo de contradicción. Objeto de una admiración agradecida que algunos llevan hasta el culto, lo es también de una cordial abominación que se expresa en los periódicos, reuniones electorales y programa de determinados partidos políticos. Esta situación no es específicamente francesa. *Dark Ages*, véase *Middle Age*, dicen los diccionarios ingleses; y si califican a alguien de *dunce*, es que es *a dull-witted person;* dicho de otro modo, un espíritu obtuso, como Duns

Escoto. No pensamos ni por un instante acabar con estos desacuerdos; pero el simple hecho de que existan prueba que todavía estamos sujetos a la Edad Media con lazos bastante fuertes. No discutiríamos así a propósito de los hititas. Evidentemente, el siglo XIII es aún pasado viviente.

Lo es, en primer lugar, en toda la medida en que el Catolicismo ha continuado viviendo. Decir que el hombre moderno entra de golpe en el universo de la ciencia es siempre verdad; pero en sentidos a menudo diferentes. La visión científica del mundo en la que la escuela inicia hoy al niño, en todo país civilizado, no ha eliminado la visión del mundo otrora predicada en la Iglesia de la Edad Media. Pueden estas visiones oponerse en algunos espíritus, pero van de acuerdo en otros, y tanto mejor cuanto que los problemas planteados por la ciencia no son los que resuelve la religión. Sea de ello lo que se quiera, la existencia de la Iglesia Católica y su vasta difusión en el mundo son hechos, y dondequiera que esté presente el Catolicismo, las teologías de los Padres y las de la Edad Media estarán presentes y operantes como reglas de pensamiento y de vida para millones de hombres que viven en el siglo XX. Directamente o no, un católico de hoy hereda, por derecho de nacimiento, el inmenso tesoro de sentimiento e ideas acumulado desde San Justino hasta fines del siglo XIV, cuya historia muestra sin esfuerzo que no ha dejado de enriquecerse hasta nuestros días. Porque no basta hablar aquí de supervivencia. Su teología no pesa sobre los católicos como un peso muerto que sufrieran sin conocer su origen. Nada para ellos es más vivo ni más actual; y en cuanto al conocimiento que de ello tienen, la comparación de los católicos medios del siglo XIII con los de nuestros días quizá no se resolviera con ventajas para los primeros. Si añadimos a ello que la teología de los Padres y de los Doctores obra mucho más allá de las fronteras de la Iglesia Católica; que la Iglesia anglicana, por ejemplo, no tiene prácticamente otra; que el calvinismo e innumerables sectas viven, en parte, en su zona de influencia, se concluirá, sin duda, que aun cuando sólo nos hubiese dejado sus teologías, el pensamiento de la Edad Media seguiría siendo, todavía hoy, una fuerza social inmensa, una dominante de nuestra civilización.

Pero la Edad Media no ha dejado únicamente teologías. Es más: hasta las teologías que ha dejado estaban alimentadas de tesis puramente racionales, que pertenecen a la historia de la filosofía propiamente dicha. Si esta integración de la filosofía en la obra del teólogo fue causa de retroceso o de progreso para ella, o si, al fin, la teología la devolvió a los filósofos tal como la había encontrado, es materia sobre la que se ha discutido mucho, sin llegar a ponerse de acuerdo. «La filosofía presta mucho a las religiones —decía Hauréau— y no les debe nada.» Es posible, pero quisiéramos que lo demostrase, y el problema es más complejo de lo que este decreto permite prever. Para saber si algunas, al menos, de las tesis de la Edad Media añadían algo a la herencia de la filosofía griega, conviene preguntarse si la filosofía moderna continúa a la filosofía griega como si no hubiese existido la Edad Media. Inmensa cuestión, cuya respuesta no podría encontrarse aquí; pero, al menos, permítasenos sugerir

que los datos han sido a veces simplificados con exceso. Si —como no podemos dudarlo— el cartesianismo fue una revolución filosófica, no lo fue en este punto. El corte que se cree ver entre una Edad Media llena de teología sin filosofía y un mundo moderno ocupado enteramente por una filosofía sin teología corresponde sólo aparentemente a la realidad. Los únicos filósofos modernos que efectivamente han eliminado la teología son los que han eliminado la metafísica, y algunos de ellos, como Kant y Comte, han vuelto a introducir la teología valiéndose de un rodeo. En cuanto a los que, por el contrario, han querido mantener, o han restaurado la metafísica, han tenido todos que construir una teología natural, colocándose así en el mismo terreno que, desde el siglo XII al XIV, había sido propiedad indivisa del teólogo y del filósofo. Si la Edad Media abunda en teólogos-filósofos, el mundo moderno jamás ha carecido de filósofos-teólogos.

¿Ha visto alguien alguna vez las fronteras de la teología y de la filosofía —preguntaba, por lo demás, el mismo Hauréau— y puede afirmar que existan? Sí, existen; pero toda frontera es un lugar de paso, al mismo tiempo que una línea de demarcación. La teología puede prescindir de las disciplinas filosóficas —dice Santo Tomás en su *Summa Theologica* (I, 1, 5 ad 2m)— porque no debe a ellas, sino a Dios, sus principios; pero le es cómodo servirse de ellas. Y ¿cómo habría de servirse de ellas si, por el solo hecho de hacerlo, la filosofía usada en teología dejara de ser filosofía y, por consiguiente, de existir? Cuando Descartes dice haber «estimado siempre que las dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de las que deben más bien ser demostradas por las razones de la filosofía que por las de la teología», admite a su vez una frontera; y, por cierto, es la misma que la de Santo Tomás, y se queda al mismo lado, porque, para Santo Tomás —como para él—, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son dos problemas esencialmente filosóficos. Filósofo y teólogo tratan, pues, aquí los mismos problemas; los tratan por la misma razón natural, y sus demostraciones diferentes justifican las mismas conclusiones. Sin duda —se objetará— que donde filosofa Santo Tomás lo hace como filósofo cristiano. Es verdad; pero es también lo que hace Descartes, y él mismo lo ha dicho: «Y por lo que respecta al alma, aunque varios santos hayan creído que no es fácil conocer su naturaleza, y algunos se hayan atrevido hasta a decir que las razones humanas los persuadían de que moría con el cuerpo, y que sólo la fe nos enseñaba lo contrario; sin embargo, por cuanto el Concilio de Letrán, celebrado bajo León X, en la Sesión octava, los condena, y ordena expresamente a los filósofos cristianos responder a sus argumentos y emplear todas las fuerzas de su espíritu para dar a conocer la verdad, me he atrevido a acometerlo en este escrito.» Cuando sus *Meditaciones* condescienden con las exigencias de un Concilio, este «filósofo cristiano» pasa la frontera en sentido inverso. Establecer para la teología los preámbulos de la fe, aunque se sea Descartes, es hacer obra de teólogo.

Se ampliaría útilmente el debate examinando el contenido de las metafísicas modernas. A la pregunta: ¿viene la filosofía moderna después de la griega, como si las teologías medievales no hubieran existido?, se puede responder con esta otra: ¿a quién se parece más el Dios de Descartes, de Pascal, de Malebranche y de Berkeley: al de Aristóteles o al de San Pablo, San Agustín y Santo Tomás de Aquino? No nos atreveríamos a preguntar a los historiadores de la filosofía moderna si están seguros de que la teología de Ockam no haya influido en Locke por su nominalismo y, a través de Locke, en David Hume; pero, en cambio, explicarían difícilmente la metafísica de Malebranche sin pronunciar el nombre de San Agustín. Con un poco de atención se avanzaría aún más en la his toria, tal vez hasta nuestros días. De entre los contemporáneos nuestros que usan de su libertad de pensamiento para juzgar caducas las intuiciones primeras de la metafísica tomista y de los que usan la suya para justificar por ellas la existencia de toda metafísica, los más «modernos» no son, quizá, los que se cree. Simples supervivencias —se dice—; pero sobrevivir es vivir; es, incluso, el único medio que, de momento, se ha encontrado para evitar la muerte.

Así, pues, no es una casualidad que aparezcan en plena Edad Media algunas de las ideas que son consideradas, en general, como características de la ciencia y de la filosofía modernas. No ha habido período filosófico brillante seguido de una larga decadencia. El siglo XIII, que es la edad clásica de la Escolástica, no señala la cima de un ascenso seguida de un descenso, sino que, a partir de los problemas que plantea, y en nombre de sus propias exigencias, los filósofos del siglo XIV aportarán nuevas soluciones a los antiguos problemas, con un notable sentido de la continuidad doctrinal. Así, a costa de un esfuerzo ininterrumpido de muchos siglos, y como llevado por un mismo impulso, la filosofía medieval iba a rebasar a Aristóteles, después de asimilarlo, y a fundar la filosofía moderna. Lo que equivale a decir que la perspectiva histórica comúnmente adoptada resulta de un error acerca del orden real de sucesión de las doctrinas. Nada más falso que considerar la filosofía medieval como un episodio que encuentra en sí mismo su propia conclusión, y que se puede silenciar al volver a trazar la historia de las ideas. De la Edad Media salen las doctrinas filosóficas y científicas con que se la quiere aplastar; la Edad Media criticó las especies intencionales, las formas específicas y las demás abstracciones realizadas. Fue, además, la primera en practicar una filosofía libre de toda autoridad, incluso humana. Hay que relegar, pues, al dominio de la leyenda esa historia de un renacimiento del pensamiento que sucedería a siglos de sueño, de oscuridad y de error. La filosofía moderna no ha tenido que luchar por conquistar los derechos de la razón contra la Edad Media; por el contrario, la Edad Media los conquistó para ella, y el acto mismo por el que el siglo XVII se imagina abolir la obra de los siglos precedentes no hace sino continuarla.

La continuidad que se encuentra, en el terreno de la filosofía propiamente dicha, entre el siglo XIV y los siguientes, es aún más sensible en el

orden de la cultura general. Considerada en su conjunto, la historia dibuja una amplia curva que parte de la cultura romana de las artes liberales, pasa por la obra de San Agustín, alcanza la Inglaterra de Beda y de Alcuino, vuelve al continente en el siglo IX, sobrevive hasta el impulso del siglo XII; después, tras el eclipse que sufre en el siglo XIII, reaparece primero en Italia, con Petrarca, y pronto en Francia, con Pedro de Ailly, Gerson, Clamanges y sus sucesores. El área cubierta por esta cultura es la de eso que se puede llamar la civilización occidental, y está casi por entero al oeste del *limes germanicus* (frontera germánica). Comenzada en el año 83 de nuestra era por el emperador Domiciano y terminada en el siglo II, esta línea de fortificaciones señalaba el límite extremo del impulso romano en Europa, y lo que las armas de Roma no conquistaron no fue nunca conquistado del todo por su cultura. Todos los centros de estudios anteriores al siglo XIV están situados a esta parte del *limes germanicus,* y no se han agotado aún las consecuencias de este hecho. «A través del alma alemana, como a través de la tierra alemana —dice el historiador Herman Hefele—, el *limes* pasa aún, y bajo el mismo cielo, y en el mismo espacio psicológico, la realidad romana coexiste al lado de la realidad alemana.» A este lado del *limes* romano, ¿quién no reconocería, aun hoy, la unidad de la cultura romana? Y, sin embargo, armonizándose en esta misma unidad, ¡cuánta variedad y qué riqueza de dones complementarios! Desde el siglo IX, el irlandés Juan Escoto Érígena prefigura el platonismo de Berkeley. En el siglo XII, España sirve ya de muro, pero también de puente entre el mundo del Islam y el mundo cristiano. Desde el siglo XIII, y contra lo que creen algunos de sus historiadores, el pensamiento anglosajón está ya entero en un Roberto Grosseteste y en un Rogerio Bacon, con su indisociable combinación de empirismo científico, de utilitarismo y de misticismo religioso. Italia da lo mejor de su pensamiento en las vastas teologías de un Tomás de Aquino y de un Buenaventura, o, como en la obra maestra de Dante, eleva hasta el genio el sentido del orden y del ordenamiento arquitectónico de las ideas: las catedrales de piedra son francesas, pero las de ideas son italianas. La inmensa labor, la preocupación por una información enciclopédica y, sin embargo, exhaustiva, que supone la obra de Alberto Magno, en la que de la masa de los hechos acumulados brota directamente una mística, son ya características de Alemania. Francia, en fin, sale de la Edd Media hecha a imagen y semejanza de la Escolástica, para la que ha sido tierra de elección. En el siglo XIII, en París y en la madre de las Universidades europeas, Francia, distribuyendo al mundo entero la verdad común que funda y define a la Cristiandad, se impregnó para siempre con el sueño mesiánico de una humanidad organizada y ligada por los lazos puramente inteligibles de una misma verdad. Ha guardado de la Edad Media, aun hoy, la convicción profunda de que todo sistema social está basado en un sistema de ideas, y que, como la doctrina de un partido es la unidad misma del partido, así la unión de todos los hombres no podrá hacerse sino por acuerdo de todos los espíritus. El viejo sueño de la Universidad de París,

que fue primero el sueño de la Iglesia, habita hoy todavía en cada cerebro francés: pensar la verdad para la Humanidad entera, que se constituye bajo la coacción misma que le impone la aceptación de esa verdad De ahí, por último, nuestro gusto innato por la abstracción, por el razonamiento *a priori*, por la claridad lógica; y nuestra costumbre, tan sorprendente para espíritus anglosajones, de regular nuestra conducta según principios abstractos en lugar de someterla a las exigencias de los hechos. Para todo pensamiento occidental, ignorar su Edad Media es ignorarse a sí mismo. Es poco decir que el siglo XIII está cerca de nosotros: está en nosotros, y no nos desembarazaremos de nuestra historia renegando de ella, del mismo modo que un hombre no se deshace de su vida anterior por el hecho de olvidar su pasado.



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS *

* Destacamos en negrita los pasajes en que se expone de manera directa y expresa el pensamiento del autor o la obra que se citan. Los números en cursiva remiten solamente a los apartados de *Bibliografía*, aunque no se emplea tal distinción cuando el autor ya ha sido citado en el texto de la misma página. *(N. de los TT).*

ÍNDICE GENERAL *

* Las ampliaciones de este Indice encerradas entre corchetes no figuraban en la edición original francesa ni en la primera versión castellana. Con ellas hemos creído hacer un buen servicio al lector *(N. de los TT.)*.

Págs.